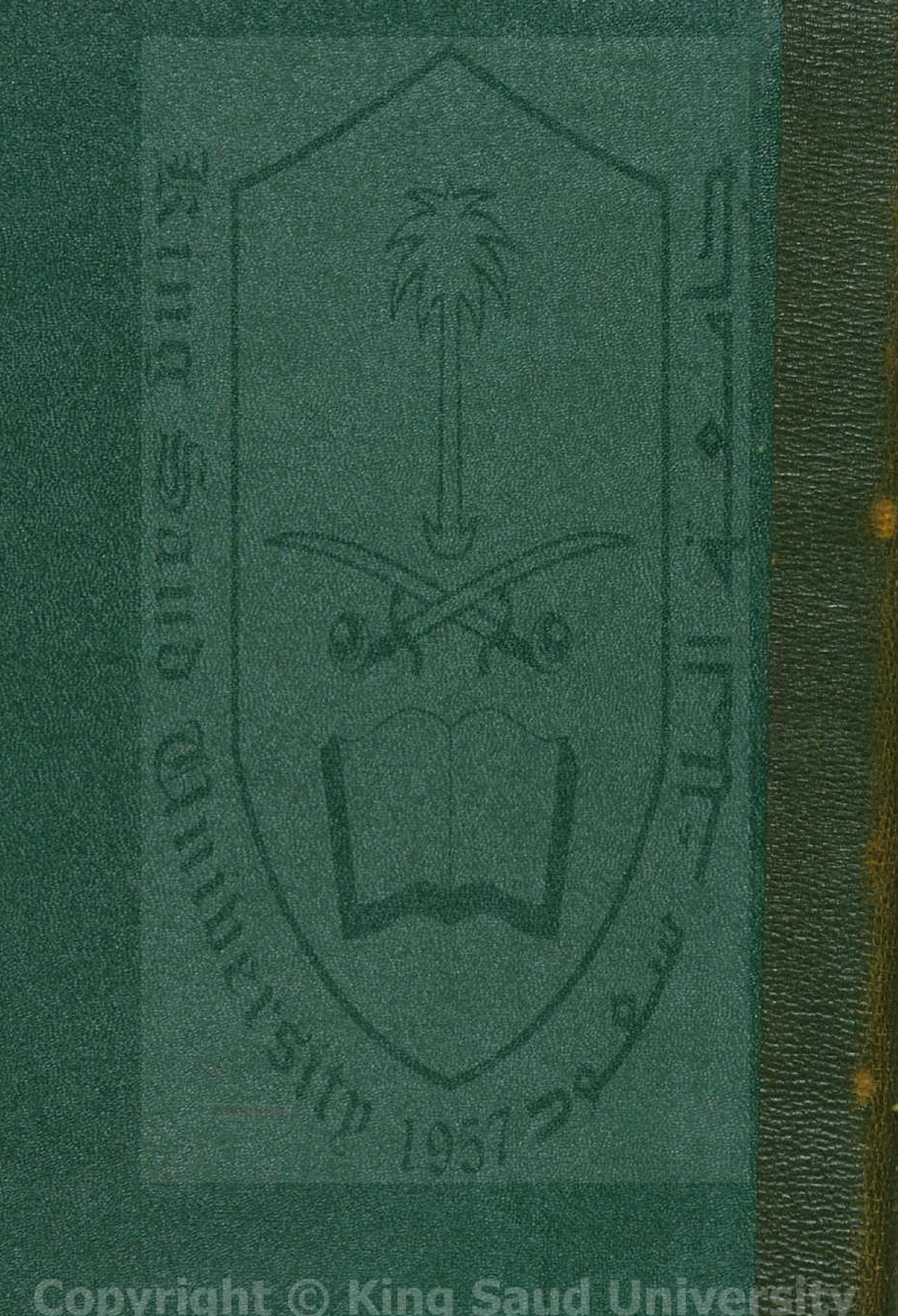

٧٨٣
عبد الرحمن


King Saud University 1957

نبذة يسيرة على المختصر من الشرحين للقيرواني على السنوسية، تأليف الرومي، عبدالله بن عبدالرحمن -١١٦٤هـ. بخط سليمان بن يوسف المفتي ١١٤٥هـ.

١٧٣ ق ٢٣ س ٥ر٢٤x١٣سم



نسخة جيده، ضمن مجموع (ق١ - ١٧٣) خطها نسخ حسن.

معجم المؤلفين ٦ : ٧٢؛ هدية العارفين ١ : ٤٨١

١- اصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ
ج- تاريخ النسخ.



التحفة النذيرة في منع اطلاق المطلق على وجود الحق، تأليف الرومي، عبدالله بن عبدالرحمن -١١٦٤هـ. لعله بخط سليمان بن يوسف المفتي - ١١٤٥هـ.

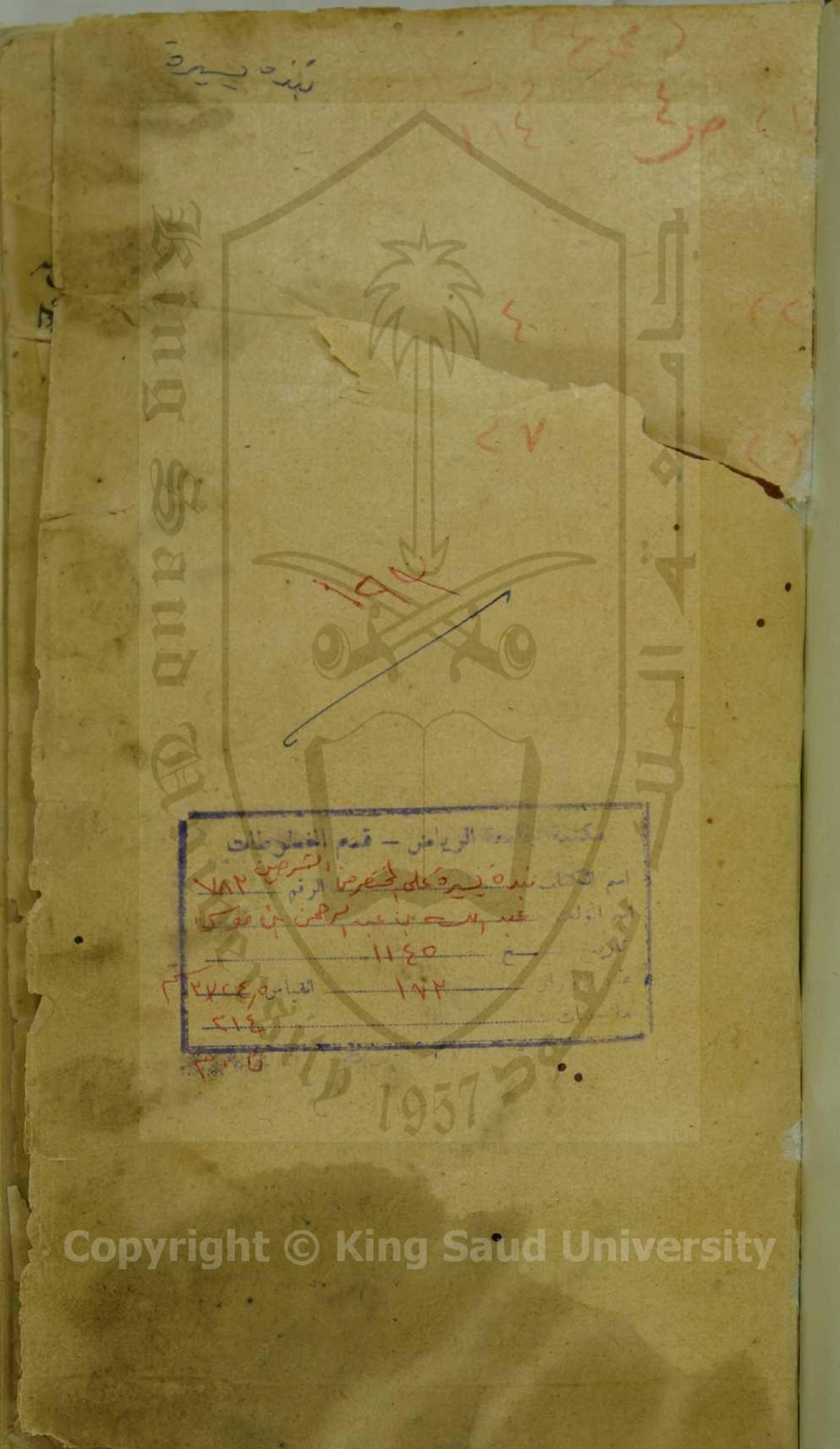
٢١ ق ٢٣ س ٥ر٢٤x١٣سم



نسخة جيده، ضمن مجموع (ق ١٧٥-١٩٥) خطها نسخ حسن ناقصة الآخر.

معجم المؤلفين ٦ : ٧٢ ، هدية العارفين ١ : ٤٨١

١- اصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ.



١٩
الحمد لله بكل ما يحب ان يحمد ربنا من نعم
على عشرة محمد ... [illegible]
عفي عنه



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
حمدا لله ناصر الدين وكاسر جناح المتمردين
والصلوة والسلام على رسوله محمد المعصوم
عن الوضع المتبين ما غرد قمري وناح حمام وكذا
على الآل والصحب هداة الانام وبعد فيقول
الفقير عبد الله بن عبد الرحمن بن موسى الامام
بجامع حمزة باشا بمدينة العثمان بغداد
الفت المقدمة الفخرية في الاصطلاحات النحوية
وشرحها المنح الالهية وقد كنت قرات على استاذي
المرحوم حسن بن الخطيب الرومي فيما مضى
عقيدة السنوسي ام البراهين ثم وقفت على
شرحين لها للفاضل القيرواني ثم الحفصي لكني
لما رايت تضييقه وتشديده كالمصنف على

السالكين

السالكين في الطريق الجادة للمحققين من الماتريدية
بل ومن الاشعرية في بعض مسايل اعتقادية حيث
ان كلا من المصنف والشارح خرج عن حد الانصاف
عند من نظر بعين الانصاف لميل كل منهما الى ما يعضد
مذهب الاشعري بل بالغ المصنف حتى خلط جميع
تاليفه بكلام المتصوفة كما نبه عليه الشيخ احمد
الانكوري في رسالته في الاعتقادات وبسببه
لزمهما العدول عن جادة الطريق للمتكلمين الصرف
فلم يباليا عن تحقيق كل مسئلة حق التحقيق اردت
ان اعلق عليهما فانسح فافرح فاحل بحثا لا بخل
ولا امل مجتنبا التعصب والعناد راجيا سبيل
الرشاد فقلت وبالله التوفيق وبيده ازمة
التحقيق هذه نبذة يسيرة على المختصر من الشرحين
للقيرواني على السنوسية مع التكلم على اقوال
بعض شراحها ايضا ولكن نادرا قوله اي قول
القيرواني عند قول المصنف في خطبة الكتاب
الحمد لله المراد ايجاد الحمد لا الاخبار بثبوته انظر الى
تجاريه على استعمال لفظ الايجاد خرقا لطريق اهل
السنة ولم يبال وان كان يريد به الانشا المقابل
للاخبار لا المقابل للاعدام قوله اعلم الخ صرح باعلم
ولم يقل اعرف لان العلم يستعمل في المركبات
والمعرفة تستعمل في المفردات ولهذا قال النحاة
اذا كان علم بمعنى عرف تعدى الى مفعول واحد

وايضا الفرق بين اعلم واعرف ان الاول يستعمل الادراك
الكلي والمركب واعرف لادراك الجزئي والبسيط
ولهذا يقال عرفت الله دون علمته ثم اعلم تنبيه من المتكلم
للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يجب حفظه
وضبطه وفي معناه حرف التنبيه كانك قلت اذا تقرر
هذا وجب عليك علمه او فاعلم ذلك وفليكن على
بال منك والتنبيه في اللغة ازالة الغفلة مطلقا
وفي الاصطلاح اعلام ما في ضمير المتكلم للمخاطب
بلفظ او اشارة فامره اعم من الامر بالعلم وقيل التنبيه
يستعمل في احد المقامين الاول ان يكون الحكم المذكور
بعده بديهيا والثاني ان يكون معلوما من الكلام السابق
عند تجريد النظر اليه وقال ابن طولون هو عبارة
عن عنوان البحث الاتي بحيث يعلم من البحث السابق
اجمالا وعند اهل الميزان هو عبارة عما يذكر ليلا
يغفل عما تمكن معرفته في الجملة من المباحث
السابقة وقيل التنبيه في اصطلاح الصرفيين
والنحويين والفقها هو استحضار ما سبق وانتظار
ما سياتي والفرق بين اعلم وافهم فانه بالاول
ينبه على الاتي وبالثاني على ما فات وقد
ينعكس الامر ويقال فاعلم ذلك فانه
دقيق وانما يستعمل التنبيه حين لا يحتاج الى
الدليل كما في البديهيات قوله او نفيه الضمير
يرجع الى الامر من حيث هو امر لا على الامر

الذي

الذي جرى فيه الاثبات والا لزم صرف الحد
على النفي الذي لم يتقدمه اثبات قوله وخرج
الخ يخرج الحكم الشرعي والعقلي فان قلت لو حكم
حاكم بان هذه النار محرقة لمشاهدة ذلك فيها
ولم يتكرر ذلك عليه بل كان ذلك والحكم منه
ما نقول فيه اذ لا يجوز ان يكون ذلك شرعيا ولا
عاديا لتوقف الحكم العادي على التكرر قلت ذلك
داخل في الحكم العقلي اذ ذلك من جائزات الاحكام
غاية ما هناك ان العقل حكم فيه بواسطة حس
البصر اعلم ان الحكم العقلي وهو اثبات امر او نفيه
من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع فاثبات
امر او نفيه جنس ومن غير توقف على تكرر مخرج
للعادي اذ هو متوقف على التكرر والاختبار
والتجربة ولا وضع واضع مخرج للشرعي لافتقاره
الى وضع واضع وهو الشارع واحترز بالعقلي
من العادي كشراب السكنجبين مقمع للصفراء و
الشرعي كالصلوات الخمس واجبة قوله ولا وضع
واضع قال المصنف في تعبير الوضع هو عبارة عن
نصب الشارع سببا او شرطا او مانعا زاد في
اصول السبكي على ذلك او صحيحا او فاسدا و
نصه وان ورد الخطاب بكون الشيء سببا او
شرطا او مانعا او صحيحا او فاسدا فوضع
اي فخطاب وضع انتهى والحاصل ان الحكم الشرعي

ينقسم الى تكليف والى وضعي فالحكم الشرعي
الذي هو كلام الله النفسي ان طلب الفعل جازما
فهو ايجاب او غير جازم فندب والترك جازما
فتحريم او غير جازم فكراهة وبالتخيير فاباحة
على ما فيه هذا هو التكليفي وان ورد بكون الشيء
سببا او بكونه شرطا او بكونه مانعا او بكونه
صحيحا او بكونه فاسدا فهو خطاب الوضع بمعنى
ان الله تعالى جعل بعض الاشياء علامات على
الاحكام التكليفية في الاسباب وجعله شروطا
للحكم التكليفي وهكذا تاملوا اقول يحتمل ان الكلام
الذي خوطبنا به هو الكلام النفسي كما هو مذهب
عامة المتقدمين او الكلام اللفظي الحادث
الذي بين دفتي المصحف المنقول الينا نقلا
متواترا لكونه دالا عليه ثم دوال الكلام النفسي
اما ان يكون الفاظا او لا فان كان الاول سمي بالخطاب
التكليفي وان كان الثاني سمي بالخطاب الوضعي
كالاوقات الاسباب والعلامات او الشروط للصلاة
الخمس وكوجود سلامة الجوارح للحج ووجود حاكم
ينصف المظلوم من الظالم في المدن لاقامة الجمعة
ووجود العقل والبلوغ والاسلام للعبادات بانواعها
ووجود الاحداث الموانع لها يعني ان هذه الاسباب
والعلامات والشروط والموانع وضعت لتدل على
الخطاب التكليفي اي خطاب وضعي اقيم مقام الخطاب

التكليفي

التكليفي باللفظ فهي من الدلالة الوضعية الغير
اللفظية المنقسمة الى الاربع بتوسط الوضع
وهي الاشارة والكتابة والعقد والنصب فالاشارة
لغة الافهام باليد ونحوها وهي موضوعة
لما اشير اليه والكتابة المراد بها الخطوط اي
النقوش المكتوبة لالفاظ مخصوصة والعقد
المعينة موضوعة لاعداد مخصوصة بين طائفة
مخصوصة والنصب العلامات المنصوبة لفهم
معانيها كالطريق ونحوه ومنه الاميال الموضوعة
بجبل عرفات لانها علامات للموقف فهذه الاربعة
ليست من الالفاظ مع انها تدل بحسب الوضع
فدلالتها من الوضعية الغير اللفظية لانها
دلالة افعال وضعت حتى سماها بعضهم دلالة
فعلية لكن الحق انها ترجع الى الوضعية لا قسم
خامس قال في شرح جمع الجوامع عند قول المتن
والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه
مكلف فالخطاب الله اي كلامه النفسي
الازلي المسمى في الازل خطابا حقيقة على الاصح
كما سيأتي المتعلق بفعل المكلف اي البالغ
العاقل تعلقا معنويا قبل وجوده كما سيأتي وتنجيزيا
بعد وجوده بعد البعثة اذ لا حكم قبلها واقول
انظر الى تعبير الشارح الجلال المحلي لخطاب الله
بالكلام النفسي مع ان الكلام ما به الخطاب وهو غير

الخطاب قال الشماوي على الهدهد قوله خطاب
الله من اضافة المصدر الى الفاعل والخطاب
الكلام الذي يقصد به من هو اهل للفهم
انتهى وهذا وان كان اوسع عبارة لتفهيم
الخطاب لانه مساوي للمحلي في كونه فسر
الخطاب بالكلام ولعل هناك مضاف
محذوفا مقدرا والمعنى والخطاب الفا
الكلام قصدا على مخاطب يكون اهلا له من
حيث المامورية به اي اذا وجد بشروط
التكليف واختلف فيه هل من شرط التسمية
به اي من تسمية الخطاب بالخطاب وجود
المخاطب اولا والاصح عدم الاشتراط
كما يفهم من كلام المحلي فيما المسمى في الازل
اي عند عدم وجود المخاطب من المخلوقات
الحادثة خطابا حقيقة على الاصح واقول
ولعل هذه الاصحية بالنظر الى خطاب الخالق
لتحقق وجود المخاطب المعدوم عند الخطاب
اذ الغائب عنده في الحال حاضر عنده علما
ونظرا تامل واما بالنظر الى المخلوق فالاصح
حضور المخاطب بالوجود عند الخطاب حتى يسمى
خطابا الا في المكاتبات والمرسلات حيث
لا يشترط حضور المكتوب اليه لخطاب الكاتب
اليه لما ان الغائب في المكاتبات والمرسلات

منزل

قوله تامل وجه التامل حيث قيل مع بعض التفاسير اذ [illegible] ... الخطاب

منزل منزلة الحاضر ضرورة وخرج بالاضافة
الى الله تعالى غيره كالاثار فانها لا تسمى خطاب الرسل
بالتكليف حكما شرعيا لانهم مبلغون عن الله وهم
معصومون في تبليغهم واذا اتقرر ان الحكم خطاب الله
فلا حكم الا الله خلافا للمعتزلة القائلين بالعقل
ثم قال المحلي بعد ذلك عند قول المتن ويتعلق الامر
بالمعدوم تعلقا معنويا بمعنى انه اذا وجد بشروط
التكليف يكون مامورا بذلك الامر النفسي الازلي
لا تعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه مامورا خلافا
للمعتزلة في نفيهم التعلق المعنوي كنفيهم الكلام النفسي
انتهى واقول فالخطاب الذي بعد حدوث العالم
وظهور آدم هو خطابه تعالى بقوله الست بربكم لذرية
آدم بعد خروج آدم عليه السلام من الجنة و
استخرج ذريته من ظهره وصلبه وكان ذلك
في موضع بارض اليمن كما في تفسير الخازن واما
قول الجلال المحلي ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا
معنويا لا تعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه
مامورا الظاهر هو خطابه بالنفسي الازلي قبل وجود
المكلفين من اولاد آدم ثم كونهم في اخذ الميثاق
بالاشباح كالذر في الدنيا لحظة عند الخطاب
لعله لا يمنع اطلاق المعدوم عليهم لانهم ردوا الى
ما كانوا عليه في لمحة بخلاف الخطاب بالكتب
على ايدي الرسل بعدما كانوا بالغين عاقلين في عالم

خطابا واغائبهم

الشهادة بالاجساد فانه تجبري حينئذ في حق
الموجودين معنوي في حق من ياتي بعد ذلك الى
ان يوجد بشروط التكليف لكن وجود المخاطبين
متصور حيث كانوا في عالم الست بربكم باشباح
كالذر على مذهب من اشترط وجود المخاطب
للخطاب ومن لم يعتبر هذا الوجود لم يشترط
وجود المخاطب فقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى
هو اول خطاب بالتكليف على بني ادم الا انه اجمالي
بخلاف خطابه بالكلام اللفظي بالكتب المنزلة على
يد رسله فانه تفصيلي لم يبق شيء قال الله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء فالحكم بمعنى ما به الخطاب
يرجع الى الامر بالكلام مطلقا نفسيا كان او لفظيا
قديما وهما من صفات الذات القديم وان كانت
الاضافات الى المخاطب حادثة وقت الخطاب
قال ابن ابي شريف في رسالة المعاد الجسماني اعلم
ان تراب الارض التي خلق الله ادم منها قدر الله
لكل ذرة منها من ذرات ذريته روحا مختصة
ثم لما اخرجها من صلب ادم قرن كل ذرة بروحها
واخذ الميثاق عليها ثم ذرهم على ظهره ورد
ارواحهم الى خزانة الغيب حيث كانوا ثم اخرج
تلك الذرات كلها من ظهر ادم ممتزجة باشباح
النطفة الى رحم حوا ثم اضاف بنيه قرنا بعد
قرن الى الارحام ثم يخرجها من الارحام بعد

التنمية بالاغذية الى فضا الدنيا وقال المحقق
علي القاري في شرح الفقه الاكبر عند قول
الامام اخرج ذرية ادم اي طبقة بعد
طبقة الى يوم القيامة من صلبه اي اولا
ثم من اصلاب ابنائه وترايب بناته على صور الذر
بعضها بيض وبعضها سود وانتشروا الى يمين
ادم ويساره فجعلهم عقلا فخاطبهم اي حين
اشهدهم على انفسهم بقوله الست بربكم وامرهم اي
بالايمان والاحسان ونهاهم عن الكفر والكفران
فاقروا له بالربوبية اي ولانفسهم بالعبودية
حيث قالوا بلى وكان ذلك منهم اي قولهم بلى الذي
صدر عنهم ايمانا اي حقيقيا او حكميا فهم يولدون
على تلك الفطرة انتهى واقول حيث قروا على
انفسهم بالعبودية فامر بالايمان يحتمل انه كان
متضمنا لفروعه حيث كانت مبنية عليه سيما قال
ابن العماد في كشف الاسرار كما سياتي انه تعالى لما اخذ
العهد والميثاق وقال تعالى حين اشهدهم على انفسهم
واعلموا انه لا اله غيري ولا رب ولا خالق ولا معبود
غيري وهذا صريح بان العبادات ايضا اخذ
عليها الميثاق مستقلا لا متضمنا للايمان فالكفار
على هذا كما انهم مخاطبون بالايمان مستقلا بانواع
العبادات المفروضة مستقلا حيث قال ولا معبود
غيري مطلقا اي باي نوع من العبادات كانت

بناء على العهد ايضا لقوله تعالى في الخطاب أبني سار رسل
عليكم رسلي يذكرونكم عهدي وميثاقي وانزل
عليكم كتبي فقالوا اشهدنا بانك ربنا ولا معبود
لنا سواك فاقروا بذلك اذ الكتب الموعودة
بالانزال كان متضمنا بالاصول والفروع لانه
لم يخل كتاب من الكتب من الاحكام فكيف
يقال الكفار مخاطبون بالايمان فقط دون
الفروع بناء على العهد ايضا تامل فالتكليف حينئذ
بناء على العهد ايضا بالكلام النفسي قال في شرح
مختصر مختصر المنار في اصول الفقه للشيخ طاهر بن
عمر بن حبيب الحلبي والكفار مخاطبون بالايمان
بناء على العهد ايضا باجماع الفقها اي وباداء ما
يحتمل السقوط من العبادات اي من الفروع
كالصلاة والصوم والزكوة والحج عند العراقيين
منا حيث قالوا الكفار مخاطبون بجميع اوامر الله
ونواهيه من حيث الاعتقاد والاداء في المواخذة
في الاخرة فيعاقبون عن ترك ذلك لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين قال ابن
ملك على مفصل هذا المختصر المسمى بمختصر المنار
يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة
وهذا التاويل منقول من اهل التفسير فثبت
ان الخطاب يتناولهم في حق المواخذة في الاخرة
واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك

مخاطبون

مخاطبون عند البعض وهو الشافعي رضي الله عنه
والعراقيون من مشايخنا وان كان الاصح خلافه
عندنا تبعا لعلما ما ورا النهر وليس مراد علمائنا
العراقيين ان اداها اي اداء ما يحتمل السقوط
من العبادات جايز لهم حال الكفر ولا قضاوها
واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم
يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان
زيادة على عقوبة الكفر وترك الايمان قال
الشيخ ابراهيم اللقاني المالكي في شرح جوهرة
العقيدة له عند ذكر بحث وزن اعمال بعض الكفار
مستدلا بقوله تعالى واما من خفت موازينه
فامه هاوية ونحو قوله تعالى ومن خفت موازينه
فاولئك الذين خسروا انفسهم اذ لا يقال
للمومنين فكنتم بها تكذبون او تظلمون
ولا يقال ان امهم هاوية على انه هو الجاري
على القول بتكليفهم بالفروع على ما هو الاصح
واما بتكليفهم بالاصول فمتفق عليه انتهى
وانما قال والكفار مع انهم كانوا مقترين
بالايمان الفطري وكانوا سالمين اي خالين
من الكفر والايمان الكسبي حين ذاك كما قاله
ابو حنيفة ولعله بالنظر لما بدلوه من ايمانهم
الفطري الحاصل بقولهم بلى في عالم الست
بربكم بعد كونهم عاقلين بالعين في عالم الشهادة

بالكفر الطاري الكسبي واختاروا الكفر
قال تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها
وكما قال عليه السلام كل مولود يولد على
الفطرة ثم ابواه يهودانه او ينصرانه او
يمجسانه حتى يعرب عنه لسانه اما شاكرا
واما كفورا وهذا معنى قوله تعالى انا هديناه
السبيل اما شاكرا واما كفورا كذا ذكره
الملا علي القاري في شرح الفقه الاكبر وقال
ناقلا عن الغزنوي ان في تفسير الاية الكريمة
قولان احدهما قول اهل التفسير وعليه جمع
من الاكابر الائمة واكثر اهل السنة والجماعة
وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه سئل
عن هذه الاية فقال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول ان الله خلق ادم ثم
مسح ظهره فاستخرج ذريته فقال خلقت هولاء
للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره
فاخرج منه ذريته فقال خلقت هولاء للنار
وبعمل اهل النار يعملون وروى سعيد بن جبير
عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال في تفسير هذه الاية اخذ الله تعالى الميثاق
من ظهر ادم عليه الصلاة والسلام فاخرج
من ظهره كل ذرية فنثرها بين يديه ثم كلمهم
قبلا اي عيانا يعاينهم ادم وقال الست

بربكم

بربكم قالوا بلى شهدنا وتلاها الى قوله المبطلون
وقال في كشف الاسرار لابن العماد الاشيا تعرف
باضدادها فالجنس يظهر حسنه الضد مثلا
الفقر يتبين مقدار الغنا والقبح يتبين مقدار
الجمال والسقم يتبين مقدار العافية وقد اوضح
ذلك كله ما رواه الامام احمد بن حنبل عن ابي بن
كعب في قول الله عز وجل واذ اخذ ربك
من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم قال جمعهم
فجعلهم ارواحا ثم صورهم فاستنطقهم فتكلموا
بامر ثم اخذ عليهم العهد والميثاق واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال فاني اشهد
عليكم السموات السبع والارضين السبع و
اشهد عليكم اباكم ادم يوم القيامة حتى لا
لا تقولوا لم نعلم بذلك واعلموا انه لا اله
غيري ولا رب غيري ولا خالق غيري ولا معبود
غيري فلا تشركوا بي شيأ اني سارسل اليكم رسلي
يذكرونكم عهدي وميثاقي وانزل عليكم كتبي
قالوا نشهد بانك ربنا والهنا لا رب لنا غيرك
ولا معبود لنا سواك فاقروا بذلك ورفع اليهم
ادم ينظر اليهم فراى الغني والفقير والشقي
والسعيد وحسن الصورة وغير ذلك فقال رب
لم لا سويت بين عبادك قال احببت ان اشكر و
راى الانبيا فيهم مثل السرج عليهم النور خصوا

ميثاقا آخر في الرسالة والنبوة وهو قوله تعالى
وان اخذنا من النبيين ميثاقهم الآية انتهى والقول
الثاني قول ارباب النظر والاستدلال وارباب المعقول
اي المتكلمين وهو ان الله تعالى اخرج الذرية وهم
الاولاد من اصلاب آبائهم وذلك الاخراج انهم كانوا
نطفة فاخرجها الله تعالى الى ارحام الامهات
وجعلها علقة ثم مضغة ثم جعلهم بشرا سويا
وخلقا كاملا ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلايل
الوحدانية فبالاشهاد بالدلالة صاروا كانهم
قالوا بلى وقيل هذا القول لا ينافي الاول اذ الجمع
بينهما ممكن فتأمل واما المعتزلة فقد اطبقوا
على انه لا يجوز تفسير الآية بالوجه الاول ومالوا
الى الوجه الثاني وجعلوه من باب التمثيل وهذا منهم
منهم بناء على ان كل ما لا يدركه العقل لا يجوز القول به
لما عرف من اصلهم الفاسد من تقديم العقل على النقل
ثم الآية تدل على ان الله تعالى خلق الارواح مع
الاجساد او قبلها وهو الصحيح لخبر ان الله خلق
الارواح قبل الاجساد بخمسماية الف سنة قال
الملا على القاري في الرد على بعض مسائل الفصوص
والفتوحات المكية وحديث اول ما خلق
الله روحي نص في هذا المعنى يعني ان هذا الحديث
نص في ان الارواح لها اول فهي حادثة ويدل على
انها مخلوقة بالعبارة كما يدل على انها خلقت

قبل اشباحها بالاشارة وقال فيه واستقر ان
الطوائف الاسلامية من العلماء والحكماء وغيرهم
من اهل السنة والجماعة والمعتزلة وساير
ارباب البدعة اجمعوا على حدوث الارواح
على خلاف في ان خلقها قبل الاشباح بسبعين
الف سنة او بسبعماية الف سنة والحاصل ان
اخذ الميثاق في الجملة ثابت بالكتاب وهو قوله
تعالى واذ اخذ ربك الخ الآية والسنة كما
روي عن عمر رضي الله تعالى عنه وعن ابن جبير
الخطاب والجواب كان للارواح والاجساد معا
كما يبعثون بها في المعاد فان قيل فما وجه الزام
الحجة بهذه الآية ونحن لا نتذكر هذا الميثاق وان تفكرنا
وجهدنا جهدنا في ذلك بالاتفاق اجيب بان الله
تعالى انسانا ذلك ابتلاء لان الدنيا دار ابتلاء وعلينا
الايمان بالغيب ابتداء ولو تذكرنا ذلك لزال الابتلاء
وما احتجنا الى تذكير الانبياء وليس كل ما ينسى بالمرة
تزول به الحجة وتثبت به المعذرة قال الله تعالى
في حق اعمالنا احصاه الله ونسوه واخبر انه سينبئنا
ويجازينا انتهى ثم على تقدير انه معنى واذ اخذ
ربك اي يأخذ على القول الثاني من المتكلمين
كما نقله الخازن في تفسيره يكون المراد من خطاب
الله تعالى الخطاب بالكلام اللفظي الحادث لكونه
دالا على الكلام النفسي الازلي وهو القرآن

اذ قد ورد فيه الخطابات بانواعها لقوله تعالى
فيه قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
الى قوله فامنوا بالله ورسوله ونص فيه اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة ونص فيه كتب عليكم
الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ونص فيه ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهكذا
وهذه كلها بعد البعثة كما قال الشارح المحلي
اذ لا حكم قبلها وهو تنجيزي في حق من وجد
بشروط التكليف في عهده صلى الله عليه وسلم
ولمن بعده الى يوم القيمة بالتعلق المعنوي
الى ان يوجد في عالم الشهادة ذلك المخاطب
بشروط التكليف فاذا وجد كذلك
اي بالغا عاقلا فلا يكون تنجيزيا في حقه
ايضا ولا يشترط وجود المكلفين
تماما بالنظر الى هذا الخطاب بالحكم الشرعي
ولا لتسمية الخطاب خطاب الله حقيقة لا مجازا
على الاصح ايضا لانه انما كان يلزم ذلك
اي المجاز لو كان القران الذي ورد به
الخطاب مجازا في المسمى وهو الكلام
النفسي لكونه دالا عليه والاصح كما قال
السيناني في شرح الفقه الاكبر وانت خبير
ان عدم القائل من انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف وكعدم كون المعارضة والتحدي

بكلام

9

بكلام الله حقيقة وكعدم كون المقرو والمحفوظ
كلام الله حقيقة الى غير ذلك من المفاسد
انما يلزم ان لو كان اطلاق الكلام والقران
على اللفظ بطريق المجاز وليس كذلك بل يطلق
عليه الكلام والقران بطريق الحقيقة فيكون
كلامه مشتركا بين اللفظي والنفسي وقال
بعضهم هي حقيقة شرعية وقال ابن الغرس
على النسفي عند قوله والقران كلام الله تعالى
غير مخلوق وانما عبر بذلك ثانيا لافادة ان
هذه الصفة المقدسة كما يطلق عليها الكلام
يطلق عليها القران ايضا والمراد من كون الصفة
مكتوبة ومحفوظة ومقروة ومسموعة مكتوب
ما يدل عليها لا هي نفسها حقيقة وجواب
اخر هو ان الموصوف بهذه الامور القران
اللفظي لا النفسي فلا اشكال فائدة الفعل
كما تظهر اذا اسند لله كان متصفا بالايجاب
واذا اسند للعبد اتصف بالوجوب فهو شيء واحد
له اعتباران قاله ابن ابي شريف في حواشي جمع الجوامع
لكن قال قاري الهداية في تحريراته على الهداية قال
عامة اهل السنة حكم الله تعالى صفة ازلية لله
تعالى اي خطابه القديم بالكلام المتعلق بفعل
المكلف ايجابا او تخييرا او تحريما او كراهة وكون
الفعل واجبا او فرضا وسنة وحلالا وحراما

وحسنا وقبيحا وباطلا وحقا ونحوها بحكم الله
تعالى ثبت بحكمه وخلقه وانما يسمى حكم الله على لسان
الناس بطريق المجاز عندنا خلافا للاشعرية والمعتز
لة فان عندهم الايجاب عين الموجب بفتح الجيم
والوجوب والحكم عين المحكوم والاحداث عين
المحدث والتكوين عين المكون ثم المحكوم الذي
يسمى حكما مجازا هو الوجوب والحسن والقبيح
وكونه واجبا وحسنا وقبيحا وصحيحا وفاسدا
صفات الافعال والمفعول لا نفس الفعل تحصيل
باختيار العبد وكسبه وان كان خالقه هو الله
تعالى وحكم الشرع ما ثبت جبرا لا اختيارا للعبد
فيه وما ثبت جبرا هي الصفة اللازمة للفعل
لا نفس الفعل انتهى احفظه فانه نفيس دقيق
ومثله في شرح مختصر المنار في الاصول
للشيخ قاسم قطلوبغا الحنفي فيكون فاري الهداية
نقله من القواعد الاصولية لاحتياج المتكلمين
اليها اشد احتياج في الفرق بين التكوين المعنى
المصدري الصفة القائمة بالمكون الموجود من
غير تاويله بمعنى المفعول وبين المكون المخلوق
اسم مفعول حيث قالت الاشاعرة موافقا
للمعتزلة بان التكوين عين المكون المخلوق
مع ان التكوين المصدر استعماله في المفعول
مجاز لغوي كالخلق بمعنى المخلوق قوله وهو العلم

الذي

الذي يقتضيه الاوصاف
لا نفس الفعل م

الذي يبحث فيه الخ علم العقايد علم يتناول
مباحث الذات والصفات وغايته الفوز بسعادة
الدارين وموضوعه هو المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقايد الدينية كما في شرح
الجوهرة وفي اتمام الدراية للسيوطي هو علم
يبحث فيه عما يجب اعتقاده وقال الفاضل
طاش كبري زاده في موضوعات العلوم له
وموضوعه ذات الله وصفاته عند القدما
وعند البعض الموجودات مطلقا وعند المتاخرين
المعلومات من حيث يتعلق بها اثبات العقايد
الدينية تعلقا قريبا او بعيدا انتهى فاذا علمت
ان موضوع علم العقايد اما الموجودات
مطلقا او المعلومات من حيث يتعلق بها العقايد
الدينية او المحدثات من حيث يبحث عن احوالها
من حيث تعلقها بالعقايد الدينية او ذات
الباري وصفاته عند القدما وقد اشتهر ان
موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذا
تية فيتناول العوارض بالاوصاف على ان
الموضوع ذات الباري كما سيجي وما يبحث فيه
عن احواله الذاتية لتوسيعهم باطلاق الاحوال
على ما يعم لما يجب في حقه تعالى ولما يمتنع عليه
وان كانت الاحوال في الاصل مشعرة بالتحول و
الانتقال وهو عليه محال فاعلم حقيقة علم

العقايد قال بعضهم حقيقة علم الكلام معرفة
العقايد الدينية عن ادلتها اليقينية وهذا
اشمل مما في الجوهرة من قوله علم العقايد
علم يتناول لمباحث الذات والصفات انتهى
لان علم العقايد لم يكن قاصرا عليها فقط
بل يبحث فيه عن امور خمسة كما سيأتي عن عز
ابن جماعة في درج المعالي مريدا بعلم الكلام قواعد
عقايد الاسلام اي مسايله الكلية الاعتقادية
الشرعية لا مسئلة الكلام فقط اذ حقيقة كل
علم في المدونات لا في الاذهان مسايله الكلية لا
الجزئية وقد يراد المسايل الجزئية كعلم الحديث
رواية وعلم التاريخ وعلم السير لانها ليست
مما تضبط بالقواعد الكلية وانما احترزنا
بقولنا لا في الاذهان لاخراج العلم على انه من مقولة
الكيف اذ محله حينئذ الذهن لا المدونات لانه
صفة للنفس وانما المدونات محل العلم بمعنى
المسايل مطلقا فايدة قال الاجهوري في شرحه
على التهذيب ثم ان في تعريف العلم اي الحادث
امور الاول ان العلم هو نفس الصورة الحاصلة
لانه من مقولة الكيف على الاصح اي صفة
للنفس وليس بفعل وهو التاثير وايجاد الاثر
ولا بانفعال وهو التاثر وقبول الاثر ولا حصول
الصورة الذي هو نسبة بين الصورة والعقل
وقال



وقال في شرح المطالع العلم من مقولة الكيف
والانفعال قال المحشية اشار بالتردد الى ان
العلم فيه خلاف نشا من ان العلم ليس بحاصل قبل
ارتسام الصورة في الذهن وحاصل به والحاصل
شيئان الصورة المرتسمة وانفعال النفس عنها
بالقبول ومن قال انه من مقولة الاضافة يقول
ايضا في حال الارتسام تحصل اضافة مخصوصة
بين العالم والمعلوم لم تكن حاصلة قبله فهي العلم
قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري رحمه الله
تعالى في شرح الطوالع مقولة ان يفعل هو كون
الشيء موثرا ما دام موثرا وان ينفعل هو كون
الشيء متاثرا ما دام متاثرا ومثل لذلك بوضع
الخاتم على الشمعة فوضع الخاتم على الشمعة موثر
فيها ان يفعل وتاثر الشمعة به ان ينفعل والصورة
الحاصلة التي تشاهد عقب ذلك هو الكيف انتهى
واعلم ان الاوليين بعد انقضا التاثير والتاثر يقال
للاولى منهما فعل وللثانية انفعال قال الملا حسين
المنشاوي في شرح تصريف العزي عند قوله علم
الصرف هو تحويل الاصل الواحد الى امثلة متعددة
لمعان مقصودة لا تحصل الا بها هذا تعريف للعلم
بمعنى الفعل والعمل ولا شك ان الفعل والعمل
ليس بعلم انتهى فلم يكن العلم من مقولة الفعل ولم
يبق الا ان يكون كيفا على الاصح لكن بالنظر الى



الذهن لا بالنظر الى المدونات فان العلم فيها
عبارة عن القواعد والمسائل ويحتمل ان يكون
من مقولة الانفعال والاضافة مع ما فيه من
الخلاف ثم اعلم ان كون العلم في المدونات
بمعنى القواعد والمسائل على معنى ثبوت نقوش
الالفاظ الدالة عليها فيها واما على معنى ادراك
القواعد والمسائل والملكة الحاصلة من ادراكهما
كها مرة بعد اخرى او معنى الكيف كلها محلها الذهن
والمراد من حقيقة كل علم في المدونات حقيقة اصطلا
حية واما حقيقة اللغوية فالادراك فاطلاقه على
القواعد والمسائل اما مجاز لغوي او نقل اصطلاحي
واورد بعضهم على تعريف حقيقة علم العقائد بما يتناول
مباحث الذات بان البحث عن سر ذات الله اشراك
وقد ورد لا تتفكروا في ذات الله وعليه العجز عن درك
الادراك ادراك والبحث عن سر ذات الله اشراك
وفي شرح الشيخ ابن زيد الرومي على رسالة البحث
عن ذات الله من حيث هو ذات جهالة لانها حقيقة
لا تدرك ولا تحاط بالكنه. وانما يجوز البحث عن
الذات من حيث الافعال والاسماء والصفات
واجيب ايضا عنه بان ذلك في البحث عن سر الذات
من حيث الاحاطة لا في الذات من حيث التجريد
عما يرد من الظنون والاوهام من غير اللائق بالذات
واورد على الثاني بعدم التجريد حقيقة لان

التجريد

التجريد انما يكون بعد الاتصاف بغير اللائق
ولم يتصف به سبحانه حقيقة واجيب عنه
بان التجريد بالنسبة الى ما نسبوه اليه تعالى
اهل البدعة من غير اللائق به من كونه جوهرا
او جسما او متمكنا على العرش او متكلما بكلام
حادث قائم بذاته او بمعنى ايجاد اشكال الكتابة
في اللوح المحفوظ على ما ذهب اليه المعتزلة حيث
لم يمكنهم انكار تكلمه مع نفيهم الكلام النفسي
ورد عليهم ان اللازم مما ذكر صحة الاتصاف
بالايجاد لا صحة الاتصاف بالتكلم والكلام
تأمل لكونك خبيرا بان المتحرك من قامت به
الحركة لا من اوجدها والفرق واضح الى غير
ذلك من المفاسد التي ارتكبوها اهل البدعة
والضلالة من المجسمة والمشبهة والكرامية
والمعتزلة وامثالهم ثم اورد على الموضوع
بناء على انه ذات الباري بان موضوع كل شيء
ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ولا عارض
له تعالى واجيب عنه بتأويل العوارض بالصفات
الصفات بعلاقة ان كلا منهما قائم بغيره
لا بنفسه ولا حدوث حينئذ لان الصفات
واجبة في نفسها حيث انها وجدت مع الذات
ازلا وتحققت باعتبار انفسها لا بتخصيص

مخصص وجعل علة الامكان مطلق الافتقار
مردود لما قاله الامام القرافي في حواشيه على
المسائل الاربعينية فلا يقال صفاته تعالى
ممكنة جائزة العدم في نفسها لانها مفتقرة
الى محل تقوم به وانما علة الامكان هي الافتقار
في الوجود فبطل قول الرئيس ابن سينا بان
كل مفتقر ممكن قال القرافي الا ترى ان العرض
مفتقر الى الجوهر في قيامه به ومستغن عنه
في وجوده فانه من الله تعالى اذ لا يلزم من
افتقار الشيء الى محل تقوم به افتقاره اليه
من حيث وجوده حتى يكون مخصصا له
فيصدق عليه انه مفتقر لكن لا يدل على امكانه
حيث هذا الافتقار ليس افتقار الوجود فبطل
كون كل مفتقر ممكنا قال في اشارات المرام لان
الافتقار اعم والامكان اخص والاستدلال
بالاعم على الاخص غير مستقيم انتهى واقول
اعلم ان المراد هنا من الامكان الممنوع هو الامكان
الخاص المرادف للجائز لا الامكان العام المستعمل
عند المتكلمين في الصفات على اصطلاح المناطقة
كقولهم الله قديم بالامكان العام اي ممكنة
عامة التي هي سلب الضرورة عن الجانب
المخالف للقضية في الحكم اي لا ضرورة الى
سلب القدم عن الله تعالى بل ثبوت القدم له

تعالى

تعالى ضروري فاذا ثبت له القدم بالضرورة
فسلبه عنه ليس بضروري يعني عدم كونه قديما
ليس بضروري بل اتصافه بالقدم واجب كيف
وقد ثبت له تعالى القدم بالضرورة اذ القدم لازم
قطعا للوجوب بالذات فيكون ملحقا بالواجب اي
داخلا تحت الواجب لا من قسم الجائز الذي بحثنا فيه
تامل قال الخيالي على السعد على النسفية عند قوله
وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في
اوصاف الباري تعالى اي قيام الشيء بالشيء بحيث
يقتضي ان يكون احدهما نعتا والاخر منعوتا ينبغي
ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في
اوصافه تعالى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض
المطلق لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا
ولذا احكموا ببقائها اي ببقاء الصفات دون
الاعراض انتهى تنبيه اقول لعل منعهم اطلاق
العرض مطلقا على صفاته تعالى لكون ان العرض في
اصطلاحهم هو ما ليس له وجود ثابت في الخارج
بل حتى في نفسه ما لم يكن تبعا لمحله فقط لا
استقلالا كحمرة الخجل بخلاف الصفة فانها اسم
لما لها وجود في الذهن وفي الخارج تبعا واستقلالا
كالعلم والارادة والقدرة الكليات من المعاني
الوجودية بناء على مذهب من يقول من اكثر الحكماء
والمتكلمين بوجود الكلي الطبيعي الخارج بنفسه



فضلاً عن وجوده الذهني ووجوده في ضمن
افراده في الخارج كما نقله الجامي في الدرة
الفاخرة له في تحقيق وجود الواجب تنبيه
اخر قال بعضهم قولهم ان العرض لا يبقى زمنين
كالصفرة والحمرة ونحوهما مثلا مبني على ان علة
الامكان الافتقار لانه لو بقي زمنين لكان في الزمن
الثاني غير مفتقر فلا يكون ممكنا اما على ان علة
الامكان الوجود فيبقى زمنين لانه في الزمن الثاني
موجود فهو ممكن انتهى وقد علمت مما مر
ان علة الامكان هو الافتقار والوجود لا الافتقار
المطلق الشامل لافتقار القيام وافتقار الوجود
فان الذي يصير الشيء ممكنا هو افتقاره لغيره
من حيث وجوده فقط على الراجح المعتمد واما
قول على ان علة الامكان الوجود فيبقى زمنين
فيحتاج الى بيان وتقرير المذاهب فمذهب الاشعري
كل عرض لا يبقى زمنين بل زمنا واحدا فيزول
ويتجدد مثله كلما دعت اليه الحاجة واما مذهب
الماتريدي كما في الدر المكنون السناني بعض
العرض لا يبقى زمنين كحمرة الخجل لا كل عرض
اذ من الاعراض ما يبقى زمنين وازمنة فصاعدا
بل يستمر ما دام محل قيامه باقيا كالعلم والارادة
والقدرة التي من الكليات القائمة بموصوفها
المسماة بالصفة في القديم وبها وبالعرض
في الحادث

في الحادث فتكون من قسم العرض الباقي ببقاء محله
واما الذي يشتبه بالمستمر من هذه الاعراض
الصفات للحادث ويتجدد مثله فهو من جزئيات
تلك الصفات الكلية القائمة بموصوفها بدليل
كل موجود حادث متناه فيزول لان كل
ما وجد في الخارج من جزئيات الكليات متناه
فخرج الكلي الطبيعي المختلف في وجوده بنفسه
في الخارج من ان يكون متناهيا اذ يلزم البحث
في الحصص الموجودة في ضمن الافراد كالحيوانية
الموجودة في ضمن زيد مثلا ثم المتجددات من
جزئيات تلك الصفات كالمعرفة المتجددة بشيء
مخصوص المشمولة لكليها العلم القائم بموصوفه
وكذا القصد المتجدد المشمول لكليه الارادة
القائمة بموصوفها والقدرة الجزئية التي هي
جزئي من جزئيات القدرة الكلية القائمة
بموصوفها وهي التي تسمى بالاستطاعة التي
مع الفعل المندرجة تحت كليها القدرة المطلقة
الصادقة على جزئياتها المسمى ذلك الكلي بالقدرة
الممكنة عند الاصوليين والفقهاء وهي التي
تصح ان تكون مدار التكليف لا الاستطاعة بمعنى
سلامة الالة الجوارح والاسباب لانها لا تطرد في جميع
العباد كما بيناه في حاشيتنا على شرح قطلوبغا الحنفي
على مختصر المنار للحلبي في اصول الفقه ويؤيد

ما قاله المحقق ابن الهمام في مسايرته عند ذكر
القدرة الكسب وهذه القدرة التي محلها
العزم غير القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الى
انها لا تتقدم على الفعل وهي المسماة بالاستطاعة التي
بها الفعل تقع وهي قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق
القدرة الكلية تخلو مع الفعل بخلاف مطلق القدرة
فانها متقدمة على الفعل لا محالة وهكذا قرره
وافقاه محشيه الشيخ قاسم قطلوبغا ومشى عليه قاري
الهداية في تحريراته على متن العقيدة النسفية وبه
قال الماتريدي في القدرة والعلم والارادة ونحوها
كما في الدر المكنون السناني وعبارة العلامة الثاني
سعد الدين التفتازاني على النسفية كل فعل يجب
ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى
يمتنع حدوث الفعل زمن حدوث القدرة وقد نقل
ان في قول الامام القدرة صالحة للضدين تسليما
لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حالة
الكفر يكون قبل الايمان لا محالة وقال بياضي زاده
على الفقه الاكبر والابسط القدرة الصالحة للضدين
هي قدرة كلية لا الاستطاعة التي مع الفعل وفي
هذا القدر كفاية واما النزاع في بقاء الاعراض
زمنين فمحصوله انه لا يمتنع بقاء بعض الاعراض ما دام المحل
قائما باقيا كما هو مذهب الماتريدي حتى جوز
بقاء العرض بالعرض فضلا عن بقائه بالجسم والجوهر



الفرد خلافا للفلاسفة في الاخير ومن بقاء العرض
بالعرض قولهم حركة سريعة واذا تم هذا
فلنرجع الى الصدد المذكور ونقول قال السعد
على النسفي عند قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة العقائد
عن ادلتها بالكلام اي بعلم الكلام قال ابن ابي شريف
في حاشيته عليه عند قوله عن ادلتها والمراد الادلة
اليقينية بناء على انه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات
ولذا عرف في المقاصد وشرحه بان علم العقائد عبارة
عن العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية الا انه
قال شيخنا المحقق الكمال ابن الهمام في المسايرة
ان من مسائل العقائد ما دليله ظني انتهى وقال
ويخرج بقوله عن ادلتها علم جبريل والرسول فانه
ليس اكتسابا من دليل بل هو علم ضروري بالحكم
مع دليله واقول انما اطلق قوله عن ادلتها ولم
يقيدها هنا باليقينية كما في شرح المقاصد كما قاله
ابن الهمام وغيره بناء على انه لا يلزم ان يكون كل
ادلة اي جميع الادلة يقينيا بل ولو ظنيا فانها
مقبولة كافية في بعض المسائل مطلقا اي سواء كانت
في علم اصول الدين واصول الفقه او في علم
الفقه وبه صرح بعض الافاضل كالملا علي القاري
في شرح الفقه الاكبر وموضوعه المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقائد الدينية من حيث ما يجب



للذات المقدسة العلية او ينفي عنها من الصفات
الوجودية والسلبية ونحو ذلك انتهى قوله
يعني من جهة ما يجب له كالصفات الوجودية
او من جهة ما ينفي عنه كالسلبية على اللف
والنشر المرتب فالسلب بمعنى المسلوب بدليل قوله
او ينفي عنها لا بمعنى السالب لان الاتصاف به
واجب فكيف ينفي عنه كالوحدانية ولا شريك له
وقوله ونحو ذلك مصروف لكل من السلبية
والوجودية فيكون التعريف قاصرا غير جامع للجائز
في حقه تعالى اذ اتصافه تعالى بالوجودية واجب
وبالسلبية بمعنى السالب كالقدم داخل تحت
الواجب وبمعنى المسلوب كاتصافه تعالى بان
لا يكون قديما مثلا تحت المستحيل فيخرج الجائز
في حقه تعالى كاثابته المطيع وتعذيبه العاصي وحينئذ
لو اقتصر على قوله من حيث يتعلق به اثبات العقايد
الدينية لشمل التعريف وكمل قال بعض الافاضل
في شرح المسايرة واعلم ان للاولى عدم تسمية
ما يجب للباري تعالى وما يمتنع في حقه صفات
لا احوال لاشعار الحال بالتحول والانتقال
وهو على الباري تعالى محال ولكن توسعوا باطلاق
الاحوال على ما يعمها في بيان موضوع علم الكلام
بعد اطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل
لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم

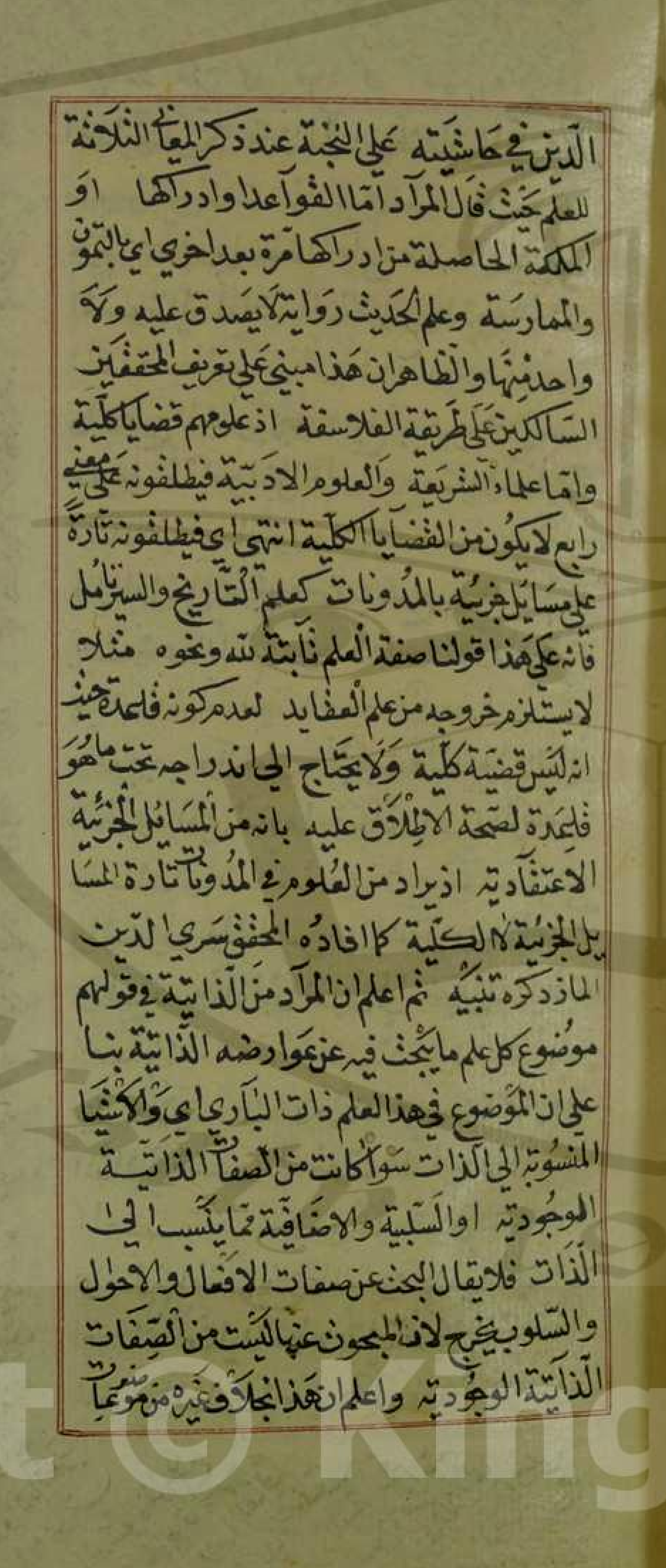
مايبحث

ما يبحث في ذلك العلم عن احواله الذاتية اي التي
تلحقه لذاته او بجزئه او الخارج عنه مساوله
وبينوا ان موضوع علم الكلام المحدثات اذ يبحث فيه
عن احوالها من حيث تعلقها بالعقايد الدينية
واما مسايله فهي القضايا النظرية الشرعية الا
اعتقادية واما غايته فهي ان يصير الايمان والتصديق
بالاحكام الشرعية محكما ثم اعلم ان تعيين محال
وجوب العلم كمعرفته تعالى ومعرفة صفاته الذاتية
ومحال وجوب الظن كبعض شروط النبوة اي من
الذكورة فقد اختلف في اشتراطها فالجمهور على
الاشتراط وذهب البعض الى انها غير شرط وكيفية
اعادة المعدوم والسوال في القبر والمراد من
المعلومات على انها موضوع علم الكلام المعلومات
التي يحمل عليها ما يصير معه عقيدة دينية او مبدأ
لذلك فانه يبحث فيه عما يجب للباري تعالى كالقدم
والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها
وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها
وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار
والتركب من الاجزا وقبول الفنا ونحوها وكل ذلك بحث
عن احوال المعلوم فايدة قال ابن ابي شريف في حاشيته
على السعد على النسفية عند قوله وعلم الكلام اساس
قواعد عقايد الاسلام فان قيل القاعدة قضية
الكلية يتعرف منها احكام جزئيات موضوعها

اي كل فاعل مرفوع فاذا علمنا ان الفاعل مرفوع
ابدًا عرفنا ان زيد من جا زيد مثلاً مرفوع لكونه
جزئيات من جزئيات كل فاعل ومن العقايد ما ليس
بقاعدة كقولنا صفة العلم ثابتة لله صفة القدرة
ثابتة لله وكذا الارادة وعلم الكلام اساس للعقايد
فلم خص القواعد بكونها اساسًا لها اي للعقايد
قلنا لان ما ليس بقاعدة من العقايد مندرج تحت
ما هو قاعدة فالامثلة التي ذكرت مندرجة تحت
قولنا كل صفة كمال ثابتة لله تعالى وهي قاعدة فاساس
القواعد اساس لما هو مندرج تحتها انتهى وفي حاشية
عصام الدين على السعد على العقايد النسفية ايضًا
ما نصه قال في شرح المواقف الاحكام الماخوذة
من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد
كقولنا الله سميع بصير قدير عليم مريد وهذه تسمى
اعتقادية واصلية وقد دون علم الكلام له والثاني
ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية وقد دون
علم الفقه له والمراد من الثاني الذي هو عبارة عن الاعمال
الظاهرة والاحكام الفروعية علم الشرايع والاحكام
الجزئية التي تحدث انا فانًا لواحد واحد من المكلفين
وبعقايد الاسلام العقايد القايمة باحد اهل الاسلام
واضافة القواعد الى العقايد التي هي علم التوحيد
والصفات بيانية وان يسمى علم الشرايع هو علم
العقايد انتهى وجواب اخر ذكره الفاضل سري

الدين




الدين في حاشيته على النخبة عند ذكر المعاني الثلاثة
للعلم حيث قال المراد اما القواعد وادراكها او
الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى اي بالتمرن
والممارسة وعلم الحديث رواية لا يصدق عليه ولا
واحد منها والظاهر ان هذا مبني على تعريف المحققين
السالكين على طريقة الفلاسفة اذ علومهم قضايا كلية
واما علماء الشريعة والعلوم الادبية فيطلقونه على معنى
رابع لا يكون من القضايا الكلية انتهى اي فيطلقونه تارة
على مسايل جزئية بالمدونات كعلم التاريخ والسير تأمل
فانه على هذا قولنا صفة العلم ثابتة لله ونحوه مثلا
لا يستلزم خروجه من علم العقايد لعدم كونه قاعدة حينئذ
انه ليس قضية كلية ولا يحتاج الى اندراجه تحت ما هو
قاعدة لصحة الاطلاق عليه بانه من المسايل الجزئية
الاعتقادية اذ يراد من العلوم في المدونات تارة المسا
يل الجزئية لا الكلية كما افاده المحقق سري الدين
الماذكره تنبيه ثم اعلم ان المراد من الذاتية في قولهم
موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بنا
على ان الموضوع في هذا العلم ذات الباري والاشيا
المنسوبة الى الذات سواء كانت من الصفات الذاتية
الوجودية او السلبية والاضافية مما ينسب الى
الذات فلا يقال البحث عن صفات الافعال والاحوال
والسلوب يخرج لان المبحوث عنها ليست من الصفات
الذاتية الوجودية واعلم ان هذا الخلاف فيه من موضعا

الحقايق المركبة فان المراد من الاعراض الذاتية فيها
ما عرض الشيء لذاته اي من غير واسطة او بواسطة
جزئه الاعم او بواسطة امر خارج عنه مساو له لا بمعنى
المنسوبة الى الذات فان الاعراض الغريبة للشيء
ايضا تنسب اليه لكنها لا يبحث عنها بخلاف الاول
فان جميع المنسوبات يجوز ويصح البحث فيها ولا يتصور
فيه بواسطة امر داخل اعم او خارج مساو له وفايدته
ارشاد العبد الى ما يفوز به من دينه ودنياه وهي الغاية
قال الفاضل العز بن جماعة في شرح بدء الامالي
يبحث في هذا العلم عن خمسة امور الاول النظر
في الامور العامة اعني كالوجود والعدم والحدوث
والوجوب والكون والثبوت والحصول والثاني
النظر في مبادي العلوم اعني كالحدود والرسوم
والثالث اثبات الاله الحق والرابع اثبات النفوس
والعقول والخامس احوال النفوس بعد المفارقة
والمعاد وقال ابن الفرس على النسفي ان اعظم
المهمات في هذا العلم الاستدلال على وجود الباري
تعالى ولا يتم ذلك الا بامرين احدهما ثبوت
العالم في نفسه والثاني ثبوت علمنا به فلهذا ابتداء
المصنف بقوله قال اهل الحق[13] حقايق الاشيا ثابتة
والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية الى آخره
قوله[14] اذ العقايد احكام عقلية لا يكفي النقل الخ قال
الملا علي القاري في شرحه على الفقه الاكبر اعلم ان
علم التوحيد الذي هو اساس بنا التاييد اشرف
العلوم تبعا للمعلوم لكن بشرط ان لا يخرج من مدلول
الكتاب والسنة واجماع العدول ولا يدخل فيه
مداخلة مجردة لادلة العقول كما وقع فيه اهل البدعة
اذ كيف يرام الوصول الى علم الاصول بغير اتباع ما جاء
الرسول مع ان جميع العقايد الثابتة موجودة في
الكتاب قطعيا وفي السنة ظنيا ولذا قال تعالى
هذا بلاغ للناس اي كفاية لهم في امر معاشهم ومعادهم
وقال اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم
انتهى ملخصا ففي قوله اولم يكفهم انا انزلنا اي ولم
يكفهم انزلنا تصريح بكفاية المنزل على الرسول المنقول
الينا ورد على الشارح القيرواني في قوله لا يكفي
النقل والكفاية مذهبنا ويرد الشارح ايضا ما قاله
الشيخ محمد الخراشي على السنوسية عند ذكر برهان
وجوده تعالى المراد به هنا الدليل وهو ما يمكن به
التوصل الى معرفة الله تعالى عقليا كان كدليل الوجود
والقدم والبقا مثلا او نقليا كدليل السمع والبصر
والكلام من الكتاب والسنة والاجماع ثم قال وبما
قررناه يعلم ان تفسير البرهان بما فسره به المناطقة
لا يصح لانه يوهم ان الادلة النقلية لا تكفي وليس كذلك
انتهى قال الفاضل طاش كبري زاده في موضوعات
العلوم له ثم ان هذا العلم شرعي اذ المعتبر في الكلام
اثبات ما ورد في الشرع او بالعقل اذ الوقف الشرع

على تلك المسئلة او بالشرع والعقل اذا لم يكن كذلك
واما اثبات ما لم يرد في الشرع من المسائل فليس من علم
اصول الدين المسمى بعلم الكلام وان وقع في كتبه
فذلك استطرادي اورد لتتميم الصناعة انتهى **قوله**
ينحصر قال بعضهم اي باعتبار وصفه يعني ينحصر وصفه
اذ الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما وجوب او استحالة
او جواز اي لا يخلوا من الاتصاف بواحد منها فالضمير
في قوله ينحصر عايد الى الحكم لان هذه الاوصاف للحكم
وقال الشارح الحفصي ينحصر اي متعلقه في ثلاث
اقسام لان ما يحكم به العقل اما ان يقبل الثبوت ولا
نتفا جميعا او يقبل الثبوت فقط او الانتفا فقط
فالاول الجايز **والثاني** الواجب **والثالث** المستحيل
**تنبيه** انما قدرنا قبل فاعل ينحصر مضافا اي متعلقات
لان هذه الثلاثة ليست احكاما وانما هي محكوم بها فلا
يصح جعل الحكم منقسما اليها اعني لان الحكم تصور
المحكوم والمحكوم به والنسبة والايقاع والانتزاع
وليس هو الوجوب والاستحالة والجواز وانما هي
متعلقات الحكم العقلي وان شئت قدرته اي المضاف
قبل الوجوب وتاليه بحيث يكون الاصل اثبات
الوجوب واثبات الاستحالة واثبات الجواز
انتهى وبهذا اعلمت ان قول بعض المتقدم ذكره يعني
ينحصر وصفه ان الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما
وجوب الخ مبني على المسامحة اذ الوجوب والجواز

والصحة والفساد مثلا صفات لافعال لا صفات
الحكم وان الحكم بمعنى المحكوم والايجاب بمعنى الواجب
والوجوب والتكوين بمعنى المكون مجازات عندنا
كما نبه عليه قاري الهداية فاذا علمت ذلك علمت
ان ما نقل عن ابن شريف ان الايجاب والوجوب لا
يختلفان الا بالاعتبار مبني على مذهب الاشاعرة
**قوله** فالواجب ما لا يتصور الخ التصور حصول
صورة الشيء في الذهن ولا شك ان كل حكم متصور
عدمه بمعنى انها تحصل في الذهن فلا يصدق الحد
على فرد من افراد المحدود مثلا قولنا الصانع
قديم حكم متصور عدمه لان العقل لا يحكم به ابتداء
بل بعد نظر واستدلال والنظر والاستدلال لا
يتاتيان الا بعد تصور عدم ذلك الحكم وهو ظاهر
فحينئذ لا بد من تاويل التصور بالتصديق من باب
اطلاق الاعم وهو التصور على الاخص وهو التصديق
فقوله لا يتصور عدمه اي لا يصدق فالمنفي تصور
خاص لا مطلق التصور **قال** الشارح الحفصي ان قوله
فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه وعدمه
بصدق نقيضه فالمعنى الواجب حكم لا يتصور في العقل
ان يكون نقيضه صادقا مثلا قولنا الله قديم حكم
واجب ان لا يتصور في العقل كون نقيضه هو الله
ليس بقديم صادقا فما جنس ولا يتصور في العقل
عدمه مخرج للمستحيل والجايز ان الاول لا يتصور

في العقل عدمه والثاني يصح في العقل وجوده و
عدمه وهو ضروري كالواحد نصف الاثنين وتطر
كالله قديم والمراد بالتصور هنا في الذي يقابله
التصديق اذ يطلق التصور لغة على ما هو اعم من ادراك
تصور المفرد كما صرح به القطب شارح الشمسية وغيره
لا التصور المشهور ضرورة ان عدم الوجوب تصور
والامتناع بقية اذ الحكم فرع التصور انتهى قوله
نورا روحانيا الخ قال علامة الروم المحقق ابن
الكمال في برهان العقل ما نصه العقل الانساني
على ما قرره مشايخنا في كتب الاصول نور للقلب
يحصل باشراق العقل الذي اخبر عنه النبي
عليه السلام انه اول المخلوقات قال صاحب
التوضيح وبيانه ان النفس الانسانية مدركة
بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور
خرج ادراكها من القوة الى الفعل فالمراد
من العقل النور المعنوي الذي حصل باشراق
ذلك الجوهر وان لم يرد به تعليق ما نقل عن
المشايخ على اصل الفلاسفة كما توهمه صاحب
التلويح حيث قال واعلم ان العقل الذي يحصل
الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون
نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار
على ما ذكره الحكما وهو العقل العاشر
المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو

اول المخلوقات ففي كلام المصنف تسامح انتهى
ثم قوله نورا الخ لعله بيان لوجه احتياج القلب
الى النور العقلي مع ان له في نفسه نورا يدرك به
وحاصله قياس نور القلب على نور العين فكما ان للعين
نورا كامنا فيها لا تدرك به بالفعل الا باشراق النور
الحسي فكذلك للقلب نور كامن لا يدرك بالفعل
الا باشراق النور العقلي قال الشيخ عبد السلام
اللقاني في اتحاف المريد شرح مختصر جوهرة التوحيد
وبالجملة اقوال اهل السنة متفقة على ان العقل
عرض اعني بخلاف مذهب الحكما فانه عندهم جوهر
لكن الملائم للعقل ولما صرح به في بعض المواضع
ان يكون العقل الذي هو اول المخلوقات جوهرا
حيث خوطب باقبل وادبر الخ لان النور عرض
لا يقوم بنفسه ولا يخاطب ولان الجوهر مقدم
على العرض من كل وجه ويعضدنا قول الشيخ علي
الشبراملسي في حاشيته على المواهب اللدنية على
قوله وجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله
ثم كتبه في اللوح ثم جسم صورته على شكل اخص من
ذلك النور انتهى خصوصا قال العارفون المراد
من قوله اول ما خلق الله عقلي واول ما خلق الله
نوري هو الحقيقة المحمدية والجوهرة المصطفوية
التي هي اصل العالم ويعضدنا ايضا قول صاحب
المواهب اللدنية لما خلق الله نور نبينا امره ان



ينظر الخ ان النظر انما يكون وصفا للجوهر
لا للعرض فيناسب على تقدير كونه جوهرا
ان يكون مادة العالم شرعا لانه اول المخلوقات
واما ما ورد مرفوعا اول ما خلق الله القلم
فاوليته ليست مطلقة بالنسبة الى ما عدا
النور المحمدي ذكره في المواهب وفي شرح الشمايل
لابن حجر وكذا الجواب في ساير الاوليات
قال المحقق محمد بن عبد الرحمن البغدادي في رسالة
بيان الروح والجسد وقد يراد من قوله عليه
السلام اول ما خلق الله القلم اي العقل الكلي
المحمدي غاية ما هناك انه عبر عنه بالقلم وعلى هذا
المراد من الاحاديث الثلاثة اي حديث النور وحديث
العقل وحديث القلم هو الجوهرة المصطفوية واما
الجزء الغير المتجزي الذي هو عبارة عن الجوهر الفرد
الذي اثبته المتكلمون مقابلا وابطالا للهيولا
طينة العالم على مذهب الحكما فانه ثابت عقلا
قال في بدء الامالي وفي الاذهان نحو كون نجزء تنبيه
الفرق بين الجوهرين على تقدير كون النور جوهرا
ان الاول قبل الانقسام بدليل ثم قسمه كما
في الحديث والثاني لا يقبل الانقسام قوله ثم
جسم صورته فيها دليل كون النور جوهرا
ولا يستبعد ذلك ممن له القدرة التامة
القديمة قياسا على تجسيم الاعمال الحسنة

اجساما نورانية والسيئة اجساما ظلمانية
يوم وزن الاعمال اذ الاعمال اعراض لا يتصور و
وزنها الا بعد التجسيم كما في شرح الجوهرة فايدة
في ضبط بعض ما ذكر في كتب العقايد مع جملة مسايلها
ولم تكن معرفته من ضروريات الدين كمعرفة
تركب الاجسام هل هو من اجزاء لا تتجزى اي من جواهر
فردة او من غيرها قال ابن ابي شريف ان معرفة
تركب الجسم هل من اجزاء لا تتجزى او من غيرها والمعاد
الجسماني هل هو عن عدم محض او عن جميع تفريق
ومعرفة مسئلة الكسب ليست من ضروريات الدين
وزاد السبكي رابعا وهو تفضيل خواص البشر
وهم الانبيا على خواص الملائكة وخواص الملائكة
على عوام البشر كابي بكر وعمر كما في شرح الجوهرة
وعوام البشر على عوام الملائكة وان كان الصحيح من
اعتقاد اهل السنة والجماعة تفضيل خواص البشر
على خواص الملائكة خلافا للمعتزلة والفلاسفة ومن
تابعهم من اهل السنة مستدلين بقوله وان ذكرني
في ملاء ذكرته في ملاء خير منه الحديث القدسي لان
معرفة هذه المسئلة ليست من ضروريات الدين تنبيه
الجوهر الفرد عبارة المتقدمين وغير المتاخرين
بد لها بالجزء الذي لا يتجزى وهو الموجود المتحيز بالذات
فخرج الواجب الوجود لانتفا التحيز عنه والمراد
من وصفه بالفرد ان لا يقبل الانقسام اصلا ثم



الجوهر الفرد حادث لما تقدم في موضعه من ادلة حدوث
العالم وكل جزء من اجزائه التي منها الجوهر الفرد ولا
معنى للحادث الا ما كان مسبوقا بالعدم عندنا اي لم
يكن ثم كان نحن لا ننكر ثبوت شيء لا يقبل الانقسام
اصلا لكونه من جائزات الاحكام العقلية وان كان لا يرى
عادة في الخارج الا بانضمام الغير اليه لكمال صغره
قال في اتحاف المريد فجميع الاجسام تركب منه مع تناهي
احاده خلافا للحكما الفلاسفة اي فانها عندهم مركبة
من الهيولا والصورة انتهى قال في العقايد السنانية
اعلم ان ما سوى الله تعالى وصفاته يسمى عالما وهو ينقسم
الى اعيان واعراض اما الجوهر فهو الموجود الممكن الذي
لا يكون تابعا للغير في تمكنه بمحل لبقية البياض للجسم
ثم الجوهر قسمان مفرد ويقال له جزء لا يتجزى ومنه تتركب
الاجسام علويات كانت او سفليات عند المتكلمين وغيرهم
من اهل السنة والقسم الثاني الجوهر المركب وهو الجسم
وفيه خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة فعند الاشاعرة
اقل تركيبه من جزئين وعند المعتزلة اقله من ثلاثة
اجزاء وعند البعض منهم من ثمانية اجزاء فان لم تتكمل
بالثمان لا يسمى جسما واما عند الحكما فمن الهيولا والصورة
وهو باطل والقسم الثاني هو الاعراض والعرض هو الممكن
الذي لا يقوم بذاته بل هو تابع لمحله فاذا قطع النظر
عن محله لا يبقى له وجود ثابت كصفرة الذهب وحمرة
الخجل انتهى فائدة اخرى قال الملا علي القاري

وعبر المتكلمون عن الجزء الذي لا يتجزى بالنقطة
ايضا اي خلافا للحكما فان النقطة عندهم
عرض لا جوهر كالوحدة قال السعد في شرح مختصر
في تعريف الكيف بانه عرض لا يتوقف تعقله على
تعقل الغير حتى قال ولا يقتضي القسمة واللاقسمة
فقوله واللاقسمة اي عدم القسمة فصل اخر
اخرج النقطة والوحدة يعني بعد ما شملهما العرض
ومما سبق علمت ان هذا الشمول على اصل الفلاسفة
فالشيء البسيط سوا كان جوهرا او عرضا لا يقتضي
القسمة بل عدمها اما الجوهر البسيط فقد علمته وما
العرض البسيط كالعلم بالبسايط في الخارج لان
العلم المتعلق بزيد قائم في الخارج مثلا يقتضي
قسمة لكونه مركبا من شيئين بخلاف العلم بذات
زيد فقط مجردا عن الاوصاف فان العلم تابع للمعلوم
قوله يجب على كل مكلف شرعا قال الخراشي في شرحه
على السنوسية تقييد بالشرع ليس كما ينبغي فانه
لا خصوصية لهذا بذلك اي لان معنى التكليف
الحكم وهو اعم من ان يكون شرعا ثم قال ولكن تبع
المصنف في ذلك امام الحرمين في الارشاد انتهى ونحن
نبين لك ان شاء الله تعالى ما يجب معرفته اي يفرض
معرفته على كل فرد عاقل بالغ من معرفة الله
وما يجب معرفته من صفاته الذاتية الثبوتية
الوجودية ومن السلبية مقدار ما يكفي الشخص





باتفاق الاشاعرة المتقدمين وما كان باتفاق الماتريدية
المتقدمين والمتاخرين وما ينبغي معرفته من الفعلية
خلافا للاشاعرة عند قول الشارح اذ يجب له
كل كال وانما قلت يفرض في معرفة الله خاصة
لا في معرفة صفاته لتصريحهم ان الجاهل بصفات
الله بل المنكر لها لا يكفر بل يكون الجاهل بها اثما
لعدم كون الجهل عذرا واما المنكر فيكون اثما
ومبتدعا وضالا فقط لا كافرا ولا فرق بين الفرض
والواجب عند بعض الاشاعرة بخلافه عندنا فان
الفرض ما ثبت بدليل لا شبهة فيه فيكفر جاحده و
الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة اليقين وهو
النص العام المخصوص والمؤول وخبر الواحد القياس
كما في بعض شروح فقه الكيداني وعبارة بعضهم
بدليل فيه شبهة العدم كخبر الواحد والقياس
فلا يكفر جاحده بل يفسق فاذا بلغ الصبي عاقلا صار
مكلفا اتفاقا من وقت البلوغ بالايمان بالله وملائكته
وكتبه ورسله الخ فان كان يحسن ذلك بنفسه فيجب
ان يعتقد بوحدانية الله ويعتقد بملائكته وكتبه ورسله
وباليوم الاخر وبقدره وان لم يعلم ذلك ممن له اهلية
على طريق الاجمال وهو ان يعتقد بالله وبرسوله وبكل ما جاء
الرسول من عند الله وعلم انه من الدين بالضرورة
حتى قيل ان معرفة شروط الايمان فردا فردا على حده
من حيث المعنى ايمان تفصيلي وتحقيقي في حق العامي

لا ايمان تقليدي ان معرفة معانيها خرج من التقليد
على الاصح المعتمد بخلاف من يقول امنت بالله
وملائكته وكتبه ورسله معتقدا جازما بالله
الواحد وبالملائكة وبالكتب والرسل الى اخره
ولا يعلم معنى الله والملك والكتاب والرسول
الخ فانه مقلد وايمانه تقليدي كما اشار اليه الملا
علي القاري في التجريد وليس الاستدلال بالدليل
مطلقا اجماليا كان او تفصيليا شرطا لصحة الايمان
وكونه نافعا حتى في صحة الايمان المقلد كما نقل الشيخ
القاسم على المسايرة عن الايمة الاربعة والشيخ
حيث قال وهو الظاهر عن الامام ابي منصور شيخ
العقيدة انتهى فائدة وعلى الفرق بين الرسول
والنبي بالعموم المطلق لا يكفي قوله وامنت برسله
فان النبي اعم من الرسول وحينئذ يجب ان
يعتقد ويقول امنت بانبيائه لكن لا يعين عددهم
اذ لا خبر قطعي في عدتهم بل يكل عدتهم الى علمه
تعالى واختلف في كيفية الاعتقاد اما على القول
بان نسخ الشريعة لا يستلزم نسخ النبوة فيجب ان
يعتقد ويقول وامنت بجميع انبيائه الذين لا يعلم
عددهم الا هو واما على القول بان نسخ الشريعة
يستلزم نسخ النبوة فيعتقد ويقول وامنت
بانبيائه المضبوطين بالعدد عنده ان كلا منهم
كان نبيا قبل نسخ شريعته قال ابن الكمال الوزير



في عقيدته المسماه باسرار العارفين اختلف
في كيفية الاعتقاد بالانبياء اي على الفرق
بين الرسول والنبي وان النبي اعم مطلقا
على قولين اما على ان نسخ الشريعة لا يستلزم
نسخ النبوة فيجب ان يعتقد ويقول امنت بجميع
انبيائه الذين لا يعرف عددهم الا هو ولذا قال
بعض المحققين من المتكلمين في عقيدته ويجب
ان يعتقد ويقول امنت بجميع انبياء الله الذين
جاؤا بين ادم اول الانبياء وبين محمد الذي
هو خاتمهم واما على ان نسخ الشريعة يستلزم نسخ
النبوة فيكفيه الاعتقاد وجوبا ان يقول
ويعتقد بان كل واحد من انبيائه الذين
لا يعلم عددهم الا هو كان نبيا قبل انتساخ
شريعته وانما قيدنا بلا يعلم عددهم الا
الله للخبر الثاني الوارد بانهم مايتان واربعة
وعشرين الفا والخبر الاول ثمانية وعشرين
الفا فتعددت الاخبار فلم يقطع بتعيين العدد
حيث صار ظني العد واما الجواب بمن ان التعيين
يمنعه قوله تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك
من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك لانه انما يكون
جوابا على تساوي الرسول والنبي بان يكون كل رسو
نبي وكل نبي رسول واما على ان النبي اعم فلا
يصلح جوابا اذ النص في عدم بيان عدد الرسل في

عدد الانبيا ولذلك قالوا ان لا يعين عددهم بل
يكل علمه الى الله لئلا يلزم الزيادة والنقصان واقول
ولعل معنى انتساخ النبوة من استلزم نسخ الشريعة
انقطاع نزول الوحي اليه بالملك وهو انقطاع تبليغ
الخبر المامور بايصاله الى امته لان النبي انسان
اوحي اليه بشرع وامر بالتبليغ سواء كان معه كتاب
او لا بناء على القول الثاني في التعريف بخلاف الرسول
فانه مقيد بمن له كتاب على ان النبي مشتق من النبا
بالهمز اي الخبر لا على معنى انحطاط درجته وعلو شانه
ومرتبته عند الله بناء على انه مشتق من النبوة التي
هي العلو والارتفاع لانهم معصومون عن الانعزال
والانحطاط قال الشارح الدين علي الاوسي في نظم
بدء الامالي وان الانبياء لفي امان عن العصيان
عمدا والانعزال قال الشارح الملا علي القاري وقوله
والانعزال عطف على قوله العصيان والمعنى ان الانبياء
لفي امان من العزل عن مرتبة النبوة والرسالة و
حكى شارح الطوالع فيه اجماع الائمة وهذا بخلاف
حال الاوليا فانه قد يسلب عنهم الولاية كما يسلب الايمان
عن بعض المؤمنين في الخاتمة نعوذ بالله ونسال
الله خير العاقبة وسيل جنيد انه هل يزني العارف
بالله فقال وكان امر الله قدرا مقدورا انتهى
فايدة اخرى قال في اشارات المرام عند قوله
لا تبديل لخلق الله واشار الامام الى تفسير



الفطرة بالملة والخلق بالدين بقوله اذ لا تبديل
لخلق الله اي التوحيد وما يتفرع عليه من الاعتقادات
وفيه اشعار بانه بخلق الله وتوفيقه فالدين اي
اصول الاعتقاد لم يبدل في شرع من الشرايع ولم
يحول الى امر اخر ولم يتغير بنسخ فيه وفيه اشارة
الى ان الاعتقاديات لا يدخلها النسخ والشرايع
اي الاحكام الفروعية قد تغيرت ووقع النسخ فيها
وبدلت الحكم اخر وفيه اشارة الى ان النسخ انما
يدخل في الاحكام لانه رب شيء قد كان حلالا لاناس
حرمه الله على اخرين بحسب اختلاف الازمان والاشخاص
وفيه اشارة الى ان ما بينه الشارع لنا من
الشرايع السابقة من غير منع عنه وتحريم فهو شرع
لنا كما تقرر في الاصول فالشرايع كثيرة مختلفة لكل
رسول شريعة والشرايع هي الفرايض والاعمال دون
الاعتقادات انتهى وقال في شرح الخطبة عند قوله
وصلى الله على محمد سيد المرسلين وخاتم
النبيين فهو افضل من جميع المبعوثين بالشريعة
المجددة من الثلثماية والثلاثة عشر على ما رواه
ابو ذر وفيه تنبيه على عموم خاتميته لجميع
المبعوثين من المذكورين ومن المامورين
بالابلاغ اي بابلاغ شرع غيرهم بدون الشريعة
المجددة من مائة الف واربعة وعشرين الفا مع
المذكورين فان كل رسول نبي فهو خاتم الفريقين



لا نبي بعده انتهى فعلم مما ذكر ان المراد من قوله فا
الشرايع كثيرة مختلفة ان مجموعها ثلاثماية وثلا
ثة عشر لكل رسول شريعة تمتاز عن غيرها في بعض
احكام الفروع كمية او كيفية كما اشار اليه الخيالي
في شرح النونية من ان اسمعيل عليه السلام كان
رسولا ولم يكن له شرع جديد بل كان على شريعة
ابيه ابراهيم الخليل عليه السلام واجاب عنه بقوله
وذلك لا ينافي اختصاص اسمعيل عليه السلام باحكام
اخر غير محققة في شريعة ابراهيم عليه السلام او كان
مخالفا لشريعة ابراهيم عليه السلام في بعض كيفيات
الاعمال وهذا القدر كان بدل الشرع الجديد و
الكتاب للرسول انتهى واقول قال اهل مذهبنا
شرع من قبلنا شرع لنا ايضا ما لم يرد في شرعنا
ما ينسخه وبه قال الامام مالك فقوله عليه السلام
هذا وضوئي ووضوء من قبلي يدل على ان شرع
من قبلنا شرع لنا ايضا الا ان يقال يحتمل ان يكون
المراد من قوله وضوء من قبلي اي من الانبياء فيكون
من خصايص الانبياء لانه شريعة للامم السابقة وقد
يقال الخصايص انما تدل عليها الافعال واما الاقوال
فانها لبيان الشريعة وقال الامام الشافعي رحمه الله
تعالى ان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا وما وقع عندنا
من الاحكام موافقا لما عندهم لا على انه من شريعتهم
بل توافق الاحكام ثم معنى كون شريعة نبينا ناسخة



لغيرها اي لها خالفها كما قاله الاصفهاني وعلم انه
كان من احكام الشريعة السابقة ولم يقع فيه تبديل
ولا تغيير بل كان باقيا كما انزل والا كان يلزم
نسخ كلام المغيرين لا نسخ حكم الشرع السابق
ان لا يصدق على المغير انه من الاحكام للشريعة السابقة
حتى يصدق النسخ عليه قال في بدء الامالي لسراج
الدين علي اوشي الحزرجي
وباق شرعه في كل وقت الى يوم القيمة وارتحال
والمراد الى انقراض امة الاجابة اذ القيامة لا تقوم
الا على الاشرار ومدتهم كما ورد مائة سنة او مائة
وعشرون سنة كما في الكشف للسيوطي ولا توجد
في تلك المدة شريعتنا ولا اهلها ثم كون شريعة
نبينا غير منسوخة اذ لا نسخ الا بشرع جديد وهو
يحتاج الى نبي جديد ولم يبق بعده نبي لانه خاتم
النبيين والرسل كما مر من انه خاتم الفريقين
قال تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن
رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل
شيء عليما قال الملا مسكين في شرح الكنز
عند قوله المختص بهذا الفضل العظيم ٢٤ مقصورا
عليه لا يتجاوزه الى الانبياء وما كان للانبياء من
الاحكام فقد انتسخت بوفاتهم اي ضعفت شيئا
فشيئا فاندرست بسبب موتهم لا انها نسخت حقيقة
اذ لا نسخ الا بشرع جديد كما مر حتى ان ظهور شريعة

نبينا محمد عليه السلام كان في الفترة بخلاف شريعة
نبينا من يوم ظهرت باقية لم تندرس اي لم تنقطع
اصالة ولو ضعفت الى انقراض الامة كما مر لحديث ان
الله يبعث لهذه الامة على راس كل مائة سنة من يجدد
لها امر دينها ذكره الحافظ السيوطي في الفية بمن
يبعثه الله على راس كل مائة حتى قرر بعض فضلاء
عصره من الحنفية عند قراءتنا عليه شرح ابن
الملك على المنار في اصول الفقه في معنى حديث
علماء امتي كانبياء بني اسرائيل على تقدير صحة
الحديث للتشبيه من حديث تجديد الدين واقامة
شريعته صلى الله عليه وسلم حتى لا تندرس كغيرها
الى يوم القيمة ولعلها قاله الملا مسكين بناء على
الغالب في انها تضعف شريعة الانبياء غالبا بعد
موتهم وتندرس اذ الشرائع كثيرة بحسب انبياء
بني اسرائيل ولم يبق غير اهل التوراة والانجيل والزبور
في المشهور عند ظهور شريعة نبينا عليه السلام وحينا
لقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها قصها ولم ينكرها فلم انه لم
يقع فيه تغير ولا تبديل ولم ينسخ فلم يخالف شرعنا
فكان شرعا لنا كما في مختصر المنتهى وكان يعلمها
بعض علماء اليهود حتى من الموجودين بالمدينة في عهده
عليه السلام واما بقاء شريعة الانجيل كما انزل والتمكين
به كما قاله المفسر الواحدي في اسباب النزول

والتمكين



عند ذكر سبب نزول قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب
من قبله هم به يؤمنون نزلت في مسلمي اهل الانجيل
اربعين رجلا كانوا مسلمين قبل ان يبعث نبينا عليه
السلام اثنان وثلاثون رجلا من الحبش اقبلوا مع
جعفر بن ابي طالب حين هاجروا الى الحبش رجع اقبلوا
معه الى المدينة ومن ارض الشام تمام الاربعين
ثمانية رجال بحيرا وابرهة والاشرف وعامر وايمن
وادريس ونافع من قبله اي من قبل ان يبعث نبينا
كانوا مسلمين قال تعالى في حقهم واذا يتلى عليهم
قالوا آمنا به انه الحق من ربنا انا كنا من قبله
مسلمين اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا
ويدرؤن بالحسنة السيئة ومما رزقناهم ينفقون
واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقالوا لنا
اعمالنا ولكم اعمالكم لا نبتغي الجاهلين فيكون
المراد ممن يؤتون اجرهم مرتين من هذه الائمة
هؤلاء المسلمين الاربعين المؤمنين قبل بعثة
نبينا عليه السلام ثم تشرفوا بشريعته وتمسكوا
وعملوا بها معتقدين حقيتها ايضا انتهى قال
ابن الملك في شرح منار الاصول اما شرايع
من قبلنا فقد صارت شريعته لنا الان بنبينا
محمد عليه السلام قصها ولم ينكرها وقال ابن
الحاجب في منتهى السول والاصل في علمي الاصول
والجدل عند قوله شرع من قبلنا شرع لنا
المختار

المختار انه كان يتعبد قبل البعثة بشرع نوح
اي على شرع نوح عليه السلام وقيل ابراهيم عليه
السلام وقيل موسى وقيل عيسى ومنهم من منع
ووقف الغزالي ولنا ان الاحاديث متظافرة
بانه كان يتعبد كان يتحنث اي يستتر عن الناس
وهو الاعتكاف كان يصلي كان يطوف قال
عبد الكريم السيواسي في رسالة تعبده قبل البعثة
الاصح انه كان على شريعة جده ابراهيم عليه السلام
باشارة قوله تعالى ملة ابراهيم حنيفا وما كان
من المشركين ورده على القاري بانه لم تعبد قبل
البعثة على شريعة احد من الانبياء للزوم كونه امته
ومقامه يابى ذلك بل كان يتعبد بالوحي الالهامي
والالهام حجة للولي لا لمن دونه فكونه حجة مختص
المنهي والمختار انه صلى الله عليه وسلم كان
يتعبد بعد البعثة ايضا بما لم ينسخ من الشرايع
السابقة واتفقوا على الاستدلال ان النفس
بالنفس وايضا ثبت انه عليه السلام قال من نام عن
صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلى واقم
الصلاة لذكري وهي لموسى عليه السلام وسياقه
يدل على الاستدلال به قالوا الاجماع على ان
شريعته ناسخة قلنا لما خالفها والا لوجب نسخ
وجوب الايمان وتحريم الكفر انتهى واقول يتامل
في قوله لوجب نسخ وجوب الايمان الخ فانهم قالوا



النسخ وهوازاله الحكم السابق بنص آخر بعده لايدخل الا على الاحكام الفروعية واعتقاد وجوب الايمان وتحريم الكفر من اصول الدين لا من فروعه وان كان نفس الوجوب والحرمة من الاحكام الفروعية فليحرر وفي مختصر مختصر المنازل في اصول الفقه للشيخ طاهر بن حسن الحلبي وشرحه لقطلوبغا الحنفي والصحيح ان شرايع من قبلنا تلزمنا الفول تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا الاية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به كما لم يبق لاعتماد كتبهم للتحريف اي والتغيير والتبديل وقلنا انما يلزمنا اذا نص الله ورسوله من غير انكار فيعمل على انه شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم وتقليد الصحابة وهو اتباعه في قوله وفعله معتقد الحقية من غير تامل في الدليل واجب يترك به القياس في غير ما ثبت فيه الخلاف بينهم فايدة اخرى قال في العقايد السنانية المعروفة بالدر المكنون تنبيها ان قولهم الايمان الاجمالي هو ان يعتقد بالله وبرسوله وبكل ما جابه الرسول من عند الله وعلم انه من الدين ضرورة فيه تفصيل وهو ان ما جابه الشارع واخبر عنه مما يجب اعتقاده ان ورد على طريق الاجمالي وعلم اجمالا فيكفي فيه الاعتقاد والمعرفة الاجمالي والا فلا اي وان كان على طريق التفصيل لا اجمالي فلا يكفي الاجمال

بل

بل يجب اعتقاده ومعرفته على طريق التفصيل انتهى وبه قال ابن الكمال في عقيدته المسماة باسرار العارفين والفرق واضح بين ان يكون التصديق نفسه ومعرفة ما ذكر اجماليا او تفصيليا وبين ان يكون الاجمال والتفصيل في دليل المعرفة ثم المكلف من حيث الايمان اتفاقا هو البالغ العاقل وان لم تبلغه الدعوة عندنا حيث يستدل على صانع العالم بمصنوعاته بخلاف الاشعري فانه يوقفه الى بلوغ الدعوة اليه فهو يوقف المكلف في اصول الدين وفروعه على ما يوقفه اليه نحن في فرع الدين ودخل في المكلف كاينا من كان من ذكر وانثى حر وعبد وامة فانهم مكلفون بمعرفة العقايد عن الادلة ان وجدت الاهلية واكفاهم التقليد ثم التكليف طلب ما فيه كلفة وحقيقة في العرف الحكم على كل فرد حتى لا يبقى فرد كما في شرح يقول العبد للقصوى وقال المذهدي في شرح ام البراهين المكلف ماجوذ من التكليف وهو الزام ما فيه كلفة من الاوامر والنواهي على قول او طلب ما فيه كلفة على القول الاخر واقول التعريف الاول يناسب لمعناه العرف الشرعي والثاني لمعناه اللغوي لان في تعريف التكليف قولين لغة او عرفا كما يتوهم تدبر فايدة قال صاحب التمهيد في علم التوحيد



اعلم ان الايمان حق خالص لله تعالى لا يعطى منه لاحد
كالاعمال ولذا لا جزا عليه اي لان من كان عليه حق
اذا اداه لا يحسن منه طلب الجزا على الادا فان قلت
العبادات العملية ايضا حق خالص لله تعالى فلم يجوز
عليها الجزا دون المعرفة قلت فرق بين
المخصوص والخالص فالايمان خالص لله من ان
يتعلق به الغير وان ترتب الثواب عليها باعتبار
السبب الذي هو النظر والعبادة وان كانت مخصوصة
لله الا انها ليست خالصة من ان يتعلق بها الخصما
في يوم لا درهم فيه ولا دينار ان كانت على الشخص
مظالم فلذا يثيبه الله فضلا منه الى حيث شاء
ويضاعف لمن يشاء ان لو لم يثب العبد تفضلا منه
لا على اعتقاده ولا على عمله يوم لا درهم ولا دينار
هناك لا فلس على الاطلاق فرع قال العز بن جماعة
في درج المعالي المكلف على ثلاثة اقسام قسم
كلف من اول الفطرة وهم الملائكة وادم وحوا
وقسم لم يكلف من اول الفطرة اي بل بعد البلوغ
والعقل وهم اولاد ادم وقسم فيه النزاع والظاهر
انهم مكلفون وهم الجان انتهى واقول انظر الى قوله
وقسم فيه النزاع والظاهر انهم مكلفون وهم
الجان ولم يقيد لا باول الفطرة ولا بعدها بارسال
نبي منهم بتبليغ احكام اليهم لكن قال الحلبي في عقد
المرجان ناقلا من بعض العلماء والظاهر انهم مكلفون

من اول

من اول الفطرة واقول على القول بانه لا فرق بين
الجان والجن من حيث الماهية والحقيقة قيل انهم
مكلفون بعد الفطرة بارسال رسول اليهم من جنسهم
لتبليغ الاحكام يسمى يوسف وقوله تعالى يا معشر الجن
والانس الم يأتكم رسل منكم الاية تشهد لما ذكر
قال ابن السبكي في الدلالة على عموم الرسالة ولو
قيف التكليف على الرسول انما هو في هذه الامم التي
فيها الرسل واما الملائكة الذين هم رسل الى البشر
كجبريل مكلفون ولا خلاف في ان ابليس مكلف
معذب لمخالفته امر الله تعالى قبل ان يأتيه رسولا
جني ولا انسي وقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا مخصوص وان التكليف قد يحصل بسماع كلام
الله تعالى اي حيث قال تعالى وان قلنا للملائكة اسجدوا
لادم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين
قال ابن حجر المكي على الاربعين ٢٥ فان قلت تكليف
الملائكة من اصله مختلف فيه قلت الحق تكليفهم بالطا
عات العملية قال الله تعالى لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون بخلاف نحو الايمان فانه
ضروري فيهم فالتكليف به من تحصيل الحاصل وهو
محال انتهى وقال الرملي المعتمد ان الملائكة جبلوا
على العبادة اي خلقوا حال كون البعض منهم قائما
بالعبادة والاخر راكعا والبعض الاخر ساجدا الا
انهم امروا بالعبادة بعد ان خلقوا واما قوله



تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
ذلك في حق زبانية جهنم من الملائكة انتهى لكن
قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في شرح البخاري
العبد في اصطلاح الشرع هو المكلف كان او جنيا وهذا
صريح في الملائكة باجمعهم مكلفون بالطاعة العملية
مستدلا بقوله تعالى واوحي الي هذا القرآن لانذركم به
الآية كما ذكره السيوطي رحمه الله في تزيين الارائك وكذا
الجن بجامع الاشتراك في العبودية ولا وجه لتخصيص الايتمار
بزبانية جهنم حينئذ تامل فالحق احق ان يتبع واقول
فظهر لنا مما ذكر ان من الايمان ضروري كايمان الملائكة
ويقيني كايمان الانبياء وحضوري اي في بعض المؤمن به
كايمان الصحابة وغيبي كايماننا ويسمى بالكسبي ايضا وهو
عند الضروري اذ الضروري ما يحدث في المخلوق باحداث
الخالق من غير فكرة واختيار من المخلوق بخلاف الكسبي فانه
باختيار العبد ونظره وفكرته واما الايمان الفطري الحاصل
في عالم الست بربكم قالوا بلى فليس يعتبر بعد العقل والبلوغ
بل بعد التمييز الى البلوغ كما قاله الشيخ ابو منصور الما
تريدي وحينئذ لا بد من الكسبي بعد البلوغ اذ الفطري
ايمان حكمي وانما تظهر ثمرته في حق من مات من اطفال المسلمين
في دخولهم الجنة قولا واحدا وفي حق اطفال المشركين
على الاصح من الاقوال الثلاثة التي ذكرها النووي
في شرح مسلم وكما في شرح الكرماني على البخاري في كتاب
القدر قال المغنساوي على الفقه الاكبر عند شرح

قول الامام

٢٦ مطلب مباحث الايمان

قول الامام ابي حنيفة خلق الله الخلق سليما من الكفر
والايمان اي من الكفر والايمان الكسبي متصفا
بالايمان الفطري يعني كما قال الله تعالى فطرة الله
التي فطر الناس عليها وكما قال نبيه عليه الصلاة
والسلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهو
دانه او ينصرانه او يمجسانه الحديث وفي تفسير
ابو الليث كل مولود يولد على الفطرة لانه شهد
يوم الميثاق انتهى ثم اعلم ان الايمان ينقسم
الى تقليدي وتحقيقي واستدلالي . قال في كتاب
مباحث الايمان الايمان على ثلاثة اقسام
تقليدي واستدلالي وتحقيقي اما التقليدي هو
ان يعتقد بوحدانية الله تعالى ويعرفه بصفاته
اخذا من العلماء بلده من غير ان يعرف دليلهم
وحجتهم ومن غير جزم قاطع بحيث يختل اعتقاده
من ادنى شبهة ترد عليه والتحقيقي هو الذي يكون
بجزم لا يختل عما اعتقده من الاعتقاد الصحيح الماخوذ
من اهله ولو اجتمع عليه العالم في ايقاع الشبهة
عليه فيما اعتقده فضلا من ادنى شبهة ترد عليه وتخلله
والاستدلالي هو الذي يحصل بالانتقال من المصنوع
الى الصانع اي بالاستدلال من الاثر الى المؤثر بان
يفتكر بان الاثر لا بد له من مؤثر وكذلك في عكسه عقلا
ونقلا قال بعض العلماء فان سئلت عن ذات الله
فقل ليس كمثله شيء في الارض ولا في السماء وان سئلت





عن صفاته تعالى فقال هو الله احد الله الصمد
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وان
سئلت عن اسمائه قل هو الله الذي لا اله الا هو
عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم انتهى ثم اعلم
ان الذي عرفته في مباحث الايمان بالايمان التحقيقي هو
المراد من التقليدي المعتبر عند ارباب التحقيق دون
التقليدي الذي عرفته بعدم الجزم على طرف خاطر الاحتمال
وحاصل اقسام الايمان اما ضروري وتقيني او حضوري
وقد علمت اهلها واما غيبي وهو ضد الحضوري ويسمى
بالكسبي اذا اخذ بنظر وفكر وتقليدي معتبر اذا كان
مأخوذا من العلماء مع اعتقاد جازم لا عن دليل على ما
هو الراجح كما سبق ويسمى حينئذ بالتحقيقي ايضا لكن
بشرط معرفة معناه فان لم يكن بجزم ولم يكن عن دليل
تقليدي حين لم يعرف معناه وغير مقبول اذ كان بتردد
والا تحقيقي وان لم يكن كذلك بل كان بجزم وعن دليل
فاستدلالي مقبول لكن بشرط ضم شيء من الضروريات
عليه لان النظر والاستدلال لا يمنع التردد والشك
فلا يفيد اليقين بخلاف الحسيات كما يأتي ذكره مفصلا
في محله واما الفطري ويسمى بالحكمي وممن نبه عليه
علي القاري ولعل وجه تسميته بالحكمي من حيث
ان التكليف على اولاد ادم بالاصول والفروع انما
يقع بعد البلوغ في عالم الاشباح على الاتفاق
وبالاصول فقط على الصبي العاقل المميز على احدى الروايات



عن ابي حنيفة لا من وقت الخلقة واول الفطرة
فحصل ايمانهم في حالة الفطرة في حكم ايمان المكلفين ولما
لم يكونوا مكلفين حين ذاك حقيقة وربما يوصف
هذا الايمان الفطري بالحضوري والميثاقي وبالشهودي
وبالحقيقي حيث شهدوا على انفسهم يوم الميثاق
وكانوا حاضرين حقيقة باشباح كامثال الذر لانهم
نزلوا منزلة الحاضرين المخاطبين على ما قاله البعض
كما في تفسير الخازن وصح حينئذ وجه قول الملا علي
القاري ان قولهم بلى في عالم الست بربكم كان ايمانا
حكميا وحقيقيا لما علمت كونه حكميا من وجه وحقيقيا
من وجه فلا يشتبه عليك التحقيقي والحقيقي لان
لان الاول من تثبت والتمكن في مقابلة التقليدي الذي
مع التردد والثاني من الحقيقة في مقابلة المجاز تأمل
نكتة وبشارة قال الحافظ الجلال عبد الرحمن السيوطي
في البدور السافرة في احوال القبول والاخرة اعلم ان
المؤمن لا يخشى عليه بعد بطون الثلاثة بسوء الخاتمة اي
لتثبت الايمان فيه بالانتقال من ظهر مسلم الى بطن مسلمة ثم فثم
فيثبت الايمان ويزول الشك ويحصل له علم يقيني بذلك
اي بالمعتقدات وعن الشيخ ابي الحسن البكري المفسر
ان الايمان اذا دخل على القلب من من السلب فها هنا
من تشرف بالايمان والاسلام وثبت على ذلك وانتقل
على ذلك وختم بذلك وحشر على ذلك قيل شروط الايمان
ستة وشروط الشروط ثلاثة البلوغ والعقل



والثبات على التصديق **تذييل** قال القهستاني في شرح
فقه الكيداني والاسلام لغة الانقياد المتعلق
بالجوارح كما في المشارق وشرعا على نوعين دون
الايمان وهو الاعتراف باللسان وان لم يكن له اعتقاد
وبه يحقن الدم وفوق الايمان وهو الاعتراف باللسان
مع الاعتقاد بالقلب والوفا بالفعل كما في المفردات
وما قيل الايمان والاسلام واحد فمعناه اذا ذكرهما
والا فالمراد من الايمان التصديق القلبي الباطني ومن الاسلام
الطاعات الظاهرة وعن بعض المشايخ ان الايمان تصديق
الاسلام والاسلام تحقيق الايمان كما في شرح التاويلات
انتهى ثم اعلم ان ثمرة الايمان الجنة وثمرة الاعمال
الدرجات وثمرة النيات روية وجهه تعالى قال ابو
معين النسفي في بحر الكلام واشترى اهل الجنة الجنة
بايمانهم والدرجات باعمالهم والروية بنياتهم
انتهى **واقول** فيا خسران اهل الاعتزال **مسئلة**
قال صاحب العمدة ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود
النسفي تخليد المومنين في النار والكافرين في الجنة
يجوز عقلا عند المعتزلة الا ان السمع ورد بخلافه و
مذهب الاشعري بنا على جواز الخلف في الوعيد يجوز العفو
عن الكافر عقلا لانه من باب العطا والانعام فلا يلزمه
نقص بل يلزمه مدح بخلاف الخلف في الوعد ونحن
نقول هذا في نظر العقل الخالي عن مراعات الحكمة في العقل
**قال في الكفاية** اصحابنا لا يجوزون من الله تعالى العفو

عن الكافر

---

عن الكافرين ولا دخولهم في الجنة ولا ان يخلد المومن
في النار لان الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن
**قال تعالى** افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون
وكذلك قال ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان
نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومما
تهم ساء ما يحكمون والفرق لاصحابنا بين الذنوب والكفر
في جواز العفو والمغفرة ان الكفر نهاية الجناية اذ لا
جناية فوقه وانه مما لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة
في العقل فكذا لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة في
الشرع ولان الكافر يعتقد الكفر حسنا وصوابا
ولا يطلب له مغفرة وعفو بل يطلب على ذلك
اجرا وثوابا فلم يكن العفو عنه حكمة **قال تعالى** لا يبدل
القول لدي وليس هناك عقل يجوز على انه تعالى
بتبديل القول بخلاف العفو عن الذنوب حيث قال
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وفي اتحاف المريد للشيخ عبد السلام
غفران غير الكفر من الذنوب جائز عقلا بلا توبة وشفاعة
فبالشفاعة اولى حيث قالوا ومن يمت ولم يتب
الى الله من ذنبه فذهب اهل الحق الى انه لا يقطع له
بعفو ولا عقاب بل في مشيئة الله تعالى والاصل
ان الله تعالى يعفو عن الصغائر ولو باجتناب الكبائر
وعن الكبائر بعد التوبة قطعا وبدونها ان شاء
ولا يعفو عن الكفر قطعا بدليل السمع وان جاز عقلا

علي الاصح وهذه المسئلة ترجمها بعضهم بمسئلة
وعيد الفساق وجوز الخلف في الوعيد واما
الماتريدية لا يجوزون الخلف فيه كالوعد فحملوا
النصوص الواردة علي سبيل العموم التي من جملتها
وان الفجار لفي جحيم بدليل كون حرف التعريف في قوله
وان الفجار للاستغراق ومن غفر له من عصاة المؤمنين
وفعل كبيرة من حقوق الله ومات ولم يتب ولم يحصل
له شفاعة فهو من عصاة المؤمنين المغفور له بالاستثناء
لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء واما الشرك والمراد به الكفر مطلقا
سواء كان مع الاشراك او بدونه كما في الخازن فانه حيث
مات كافرا فلن يغفر الله له لان الكفر جناية لا جناية
فوقه فلا يجوز العفو عنه شرعا ولا عقلا خلافا
للاشاعرة في الثاني هذا ما ذهب اليه الماتريدية
واما الاشاعرة ذهبوا الي ان الثواب فضل
من الله تعالى وعذاب المطيع فيفعل به لان الخلف
في الوعد نقص يجب تنزيهه تعالى عنه بخلاف الوعيد
لا يعد نقصا بل يعد كرما يمدح به ويحملون قوله
تعالى وان الفجار لفي جحيم ونحوه غير باق علي عمومه
ويحملون كان الله يكتفي ولو بتعذيب واحد من كل
نوع من جنس الفجرة ويجوزون العفو عن الكل فيكون
مخصوصا واما نحن ننفي جميع الادلة الواردة بوعيد
الفساق العصاة علي عمومه فانه اذا مات من غير



توبة وقد فعل كبيرة تتعلق بحقوق الله فانه
موعود بالتعذيب وان حصل له عفو يوم الجزاء فهو من
المغفور بالاستثناء كما مرت الاية الشاهدة بها لا من الخلف
في الوعيد فان المؤمن العاصي اذا مات من غير توبة فهو تحت
المشيئة كما هو القاعدة عندنا في علم التوحيد ٣٢ في اخر
التقسيم بخلاف حقوق العباد فانها موقوفة علي الا
ستحلال من صاحبها فان لم يوجد وما قبل الاستحلال
فمن ورثته ان وجد وارث فان لم يوجد وارث
يتصدق بما في ذمته عن الميت ناويا به الوفا ولعل
الله يتقبله ذكره الملا حسين سكندر في شرح الوصية
قوله والتقيد به لرفع توهم ان الوجوب بعقلي الخ فيه
نظر وسوء ادب لا يخفي لقول ابي حنيفة رحمه الله تعالى
ومن تابعه ان وجوب الايمان والمعرفة بالعقل لا بالسمع
فلو لم يبعث رسولا لوجب علي الخلق بعقولهم معرفة
خالقهم الباري عز وجل والدليل علي ذلك قوله تعالى
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسؤلا وقوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون وقوله تعالى
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وقوله تعالى
ويتفكرون في خلق السموات والارض واما في الشرع
واحكامه فهم معذورون حتى تقوم عليهم الحجة
السمعية لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
قال الملا علي القاري في شرحه علي الفقه الاكبر
وقال الاشعري لا يجب اي معرفة الله والايمان بالعقل

لقوله سبحانه وتعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
واجيب بان الرسول اعم من العقل والنبي وبتخصيص
عموم الاية بالاعمال التي لا سبيل الى معرفة وجوبها
اي والى معرفة حقايقها كيفية واوقاتها كمية
اجمالا او تفصيلا الا بالشرع انتهى وهذا صريح
فان في المراد من العذاب في الاية عذاب ترك الفروع
ما لم يبعث رسولا بدليل قوله وبتخصيص عموم الاية
بالاعمال الخ فان الاعمال لا تبتني الا على الايمان
والاصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني
على غيره فلا حاجة للتوجيهات التي اوردها واستبعدها
الشارح القيرواني من الماتريدية من حمل العذاب
على عذاب الاستيصال في الدنيا لا على العذاب في
العقبى وحمل الرسول على العقل ولا يخفى لم يقع
من مذهب ابي حنيفة غير حمل العذاب على عذاب
الدنيا فقط حتى ان ما نقله المقدسي عن الاشعري
في تفسير وما كنا معذبين ولا مثبتين هو رواية
عن ابي حنيفة ايضا فاذا علمت ما سبق من الايات
التي تفيد وجوب الايمان بالله بالاستدلال لمن
وصف بالتمييز بالعقل كما استدل ابراهيم عليه السلام
علمت ان تخصيص عموم قوله تعالى وما كنا معذبين
بعذاب ترك الاعمال ليس تخصيصا بغير مخصص
وسائر التوجيهات ايضا ليس خلاف الظاهر فلا يكون
منكرا كما القيرواني للمحامل الحسنة قال ابن السبكي

في رسالة الدلالة عموم الرسالة وتوقف
التكليف على الرسل انما هو في هذه الامة اي من
النوع الانساني والا فالملائكة الذين هم رسل
الى البشر كجبريل مكلفون ولا خلاف في ان
ابليس مكلف معذب لمخالفته امر الله تعالى قبل ان
ياتيه رسول الله لا جني ولا انسي فقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا عام مخصوص انتهى والغرض
من نسق هذه العبارة ان الاية ليست باقية على
عموميتها بل مخصوصة لكن لكل وجهة في المخصوص
منها فلا يرد ان المخصوص ولا مخصص ولنرجع الى
تفصيل قول ابي حنيفة فلو لم يبعث رسولا لوجب على
الخلق بعقولهم معرفة ما الهم الباري تعالى عز وجل قال
سراج الدين الاوسي في منظومته المشهورة ببدء الامالي
وما عذر لذي عقل بجهل بخلاق الاسافل والاعالي
وتفصيل الكلام في هذه المسألة ان العاقل الذي
لم تبلغه الدعوة الى الايمان هل يجب عليه الايمان
بالله واذا لم يؤمن هل يخلد في النار ام لا فيه خلاف
بين المشايخ الحنفية رحمهم الله فعن عامتهم نعم وهو
المروي عن الامام ابي حنيفة رضي الله عنه روى الحاكم
الشهيد في المنتقى عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد
في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق
نفسه وسائر مخلوقاته وعن ابي حنيفة ايضا انه قال
لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم

وقال ابو اليسر البردوي منهم لا يجب عليه ويعذر لو لم يومن وبه قال الاشعري وهي رواية عن ابي حنيفة ايضا رضي الله عنه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي ولا مثيبين وانا طة الناظم الحكم بالعقل دون العرض للبوغ لان كثيرا من مشايخ الحنفية يوجبوا معرفة الله تعالى بالعقل على الصبي العاقل اذ علة الوجوب عندهم العقل لانه لو اسلم كان اسلامه صحيحا باتفاقهم كذا قال بعض شارحي هذا النظم وقال في غاية المرام شرح بحر الكلام استدل مشايخ العراق على وجوب الايمان على الصبي العاقل وان لم يبلغ بان الادا يصح منه لوجود الاختيار ولهذا لم يجب عليه الاعادة بعد البلوغ واجيب بان صحة الادا دليل مشروعية لا فرضية كجمعة المعذور انتهى ثم قال شرط المصنف في وجوب الاستدلال بالعقل البلوغ حتى لا يجب على الصبي العاقل دون البلوغ الاستدلال والايمان لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث وعدمنها الصبي حتى يبلغ وهذا هو مختار شمس الائمة السرخسي من ائمة الحنفية اي لعدم استثنا الايمان عن مرفوع القلم حين لم يقل عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ الا الايمان بالله فانه ليس بمرفوع عنه بل يجب عليه بسبب كونه عاقلا دون غيره من اصول الدين وفروعه على التمام حتى يبلغ ويكون مكلفا

فنقول بانه يجب وان لم يبلغ لعله يقدر الاستثنا وعلى هذا الايجاب معرفة الله تعالى بالعقل على الصبي العاقل بالنظر والاستدلال قياسا على استدلال ابرهيم عليه السلام فيه نظر كما لا يخفى واعلم ان قوله تعالى فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم الاية دليل على الرد على المعتزلة في قولهم ان العقل موجب بالذات فان العقل لو كان موجبا بالذات لاغنى في معرفة النفس ما لها وما عليها وهذا الخلاف مبني على معرفة الحسن والقبح فنقول الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشي ملايما للطبع او منافرا له فالاول كالفرح والثاني كالغم والمعنى الثاني كون الشي صفة كمال وصفة نقصان الاول كالعلم والثاني كالجهل والمعنى الثالث كون الشي متعلق الذم والمدح اي متعلق ذمه تعالى وعقابه او متعلق مدحه تعالى وثوابه فالاول كالمعاصي والثاني كالعبادات ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالثالث فقد اختلف فيه بين العلماء فقال الاشعري الحسن والقبح بمعنى متعلق مدح يترتب عليه ثواب وذم يترتب عليه عقاب لا يعرفان الا بعد كتاب وسنة لا حظ للعقل فيه واما الماتريدي فقال نعم لا حاكم في الاشيا حسنها وقبحها الا الله لكن العقل قد يعرف حسن الافعال وقبحها بعون تخلق الله تعالى له علما ضروريا بالحسن والقبح اما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكاذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفاد من النظر في الادلة وترتيب المقدمات فيكون

العقل آلة للعلم بهما وقد لا يعرف الا بالنبي والكتاب
كاكثر احكام الشرع وذهب المعتزلة الى ان الحاكم بحسن
الاشيا وقبحها هو العقل بالذات فاذا تمهد هذا فاعلم
ان اكثر الماتريدية يخالفون الاشعري في عدم كون العقل
آلة للعلم بالحسن والقبح في بعض الاشيا فان الاشعري لا يقول
بالية العقل اصلا كما في الوجيزة للفاروقي ويخالفون
المعتزلة في كون الحاكم بهما هو العقل بالذات وهذا الفرق
مذكور في التوضيح **واقول** ومن ثم اختلفوا ايضا في ان الاصل
في معرفة الله ماهو فقال الاشعري هو اعلام الله تعالى للعباد
وتبليغ الرسل اي السمع فيكون من لم يبلغه الوحي معذورا
فلا يجب عليه اي شرعا ان يستدل بعقله في معرفة الله تعالى
والايمان به مستدلا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وقال اكثر الماتريدية من كان عاقلا ولم يعرف ربه
لا يكون معذورا لو لم يبلغه الوحي اذ الاصل عند الماتريدي
في معرفة الله والايمان هو السمع من الشارع مع العقل فاذا
لم يسمع يجب عليه ان يستدل بعقله بان للعالم صانعا كما
استدل به اصحاب الكهف حيث قالوا ربنا رب السموات والارض
وكما استدل ابراهيم عليه السلام كما اخبر به تعالى في كلامه
القديم بقوله عز وجل من قايل فلما راى الشمس بازغة
قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم اني بري
مما تشركون الاية قال الملا حسين بن سكندر شارح الو
صية للامام ابي حنيفة في مقدمته المسماة بعماد الدين
في العقايد واعلم ان المقرر عند الحنفية تكليف الصبي

العاقل با

العاقل بالايمان وكذا من لم تبلغه الدعوة ونشا على شاهق
جبل لوجود العقل اي وان لم يكن بالغا فلو لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان عليه بمجرد
العقل انتهى **واقول** اما الصبي العاقل الغير البالغ فقد علمت
الجواب عنه كامر واما ماصل الكلام على الوجه الاصوب
في حق من نشا على شاهق جبل كان معرفة الله واجبة
بالوجوب العقلي الخ لا بالوجوب السمعي اذا مات ولم يعتقد
ايمانا ولا كفرا فهو محل التثنية والامتحان كاهل الفترة على القول
المعتمد قال الملا علي القاري قريبا من اخر شرحه على الفقه
الاكبر والاظهر ان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا لا ينافي الوجوب العقلي لانه لا يترتب على فعله ثواب
ولا تركه عقاب انتهى اي مالم يكن واجبا شرعا واما ما قاله
بعض العلما بنا من ان تارك المعرفة يستحق العقاب وهو
من اهل النار بالقطع بعدما قلنا ان معرفة الله والايمان
واجبتان بالوجوب العقلي الذي لا يوجب تركه العقاب
لعله قاله بنا على ترك السبب الثابت بالدليل السمعي
ولكون المكلف تاركا للوجوب المتعلق بذمته من جانب الله
لاتصافه بالعقل الذي هو حجة من الله قايمة بالشخص وهو
بمنزلة الرسول الواسطة بين الله وبين عبده في خصوص
معرفة الله والايمان به فقط لا في الاحكام الفروعية ولكن
قال المحققون ان النظر والتميز بالعقل لا يجب على كل مكلف
بل على من له اهلية لذلك محتجا بقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها **وبقوله تعالى** فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم



لا تعلمون الاية ويؤيدنا ما قاله افضل المدققين
واكمل المتاخرين الشهير بكاتب جلبي في رسالة حل
المشكلات ان معرفة الله تعالى والتوحيد واجب بالوجوب
العقلي فيجب على الصبي العاقل ولو نشا على شاهق جبل
ولم تبلغه الدعوة الايمان بالله لانه مكلف بمعرفة ربه
والايمان به ولو دون البلوغ عند الحنفية بخلاف التكليف
بالفروع فانه لا يكلف بها الا بعد البلوغ وحيث كان مكلفا
بالايمان فيجب عليه ان يؤمن ويعتقد وانما يعاقب
وان كان الوجوب عقليا الذي لا يلزم من تركه عقاب
حيث لم يكن الوجوب شرعيا لما قاله اكثر الحنفية من
ان ايجاب العقاب لتركه النظر والاستدلال ولا منافاة
بين قول الملا علي القاري لقوله قريبا من اواخر شرح
الفقه الاكبر والاظهر ان قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا لا ينافي الوجوب العقلي لانه لا
يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب وبين قول
الملا اسكندر في مقدمته المسماة بعماد الدين في التو
حيد باثبات العقاب على من لم تبلغه الدعوة او نشا
على شاهق جبل ولم يعتقد ايمانا لان مراد الملا علي القاري
فيمن ليس له اهلية النظر والاستدلال فيكون عفوا ويحمل
المراد من قول الملا اسكندر فان ايجابه العقاب
على من له اهلية النظر والاستدلال وترك ولم يتفكر
في ملكوت السموات والارض ولم يستدل وقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها يصلح ان يكون مستندا للطا

يقينين



يقينين على هذا التفصيل لا مطلقا تدبروا قول قال
بعض الشارح الفقه الاكبر اعلم ان كلا من الايمان
والكفر على قسمين يقيني وحكمي اما اليقيني منهما
فمحله القلب ولا يطلع عليه احد غير الله فلم يبق
للعبد الا الحكم بالعلامات الظاهرة في القسمين من الا
يمان والكفر فكيف يقال فلو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان
من اهل النار بالقطع يقينا مع عدم الامكان للاطلاع عليه
وان كان نفس النظر واجبا بالوجوب السمعي عليه لقوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظر الى اثر رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
لان ذلك على من له اهلية النظر والاستدلال كالمجتهدين
لا على كل مكلف كالعوام المقلدين اذ لو كان كل مكلف مجتهدا
لما وجد مقلد قط وللزم تخصيص قوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون بالفروع مع ان موضوع المسئلة
في ايمان المقلد فيشمل السؤال عن اصول الدين وفروعه
على مقتضى الاطلاق قال الكمال بن الهمام من رؤسا
الحنفية وسلطان العلماء عز بن عبد السلام من الشافعية
ان قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون هو الاصل
في اعتماد التقليد فسقط ما قاله السنوسي رحمه الله
في عدم صحة ايمان المقلد ما لم يقم دليلا اجماليا
وايضا قوله وان المعرفة ان كانت واجبة وجوبا
اصليا فتاركها كافر الخ ما قاله المولى علي القاري
الحنفي على انه لا ملازمة بين المعرفة والايمان وحيث ان



اول الواجبات على المكلف هو النظر عند البعض وعند الاكثر
هو المعرفة بفهم معنى كلمتي الشهادة او بغير فهم كما ذكره
صاحب كتاب مباحث الايمان عند تقسيم الايمان الى تقليدي
والى تحقيقي والاستدلالي صح التقليد ثم على القول
باشتراط فهم معنى كلمتي الشهادة قيل في معرفة الله لا يجب
على المقلد ان يحصل ذلك بنفسه لنفسه بالبحث
وتحرير الادلة بل يكفيه ان يصدق بالله ويعتقد جزما
وذلك يحصل بمجرد التقليد والسماع من غير برهان
ممن له اهلية اي من عالم سني صالح كما قاله الغزالي
رحمه الله تعالى والكانبجي في انوار التوحيد والمغنساوي
والملا علي القاري شارح الفقه الاكبر وغيرهم منا
قال المحقق ابن ابي شريف على المسايرة فالمؤمن المصدق
سماعا او تقليدا لا ينبغي ان يحرك عقيدته بتحريك
الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يخاطب العرب
في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان
يكون ذلك بعقد اي باعتقاد تقليدي او يقين برهاني
انتهى ويقرب منه ما قاله الشارح المغنساوي على
الفقه الاكبر ولا يشترط لمجادلة الخصوم بتحرير الادلة
بل يشترط التصديق فقط ثم الاقرار ان تمكن منه
فاشتراط السنوسي اقامة الدليل والبرهان فيه خلاف
للاجماع وقد علم في الاصول ان الاجماع بمنزلة النص
فلا يبطل ولا ينقض بوجه ما على ان علم الاستدلال
يجوز معه التشكيك فلا يفيد اليقين كما افاده صاحب

المدارك



المدارك عند تفسير قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه
السلام رب ارني كيف تحيي الموتى الآية فلم يبق للمقلد
الا الاخذ بالجزم ولو من غير دليل من الغير بشرط ولم يجد
ان استدلاله لا يمنع الشك فلا يفيد الجزم حتى قيل ان من
فهم معنى كلمتي الشهادة بعد التصديق والاعتقاد الجازم
خرج وحصل ايمانه من التقليد الى التحقيق كما نبه عليه
الملا علي القاري وقد قال المحقق ابن السبكي في الادلة
على عموم الرسالة كثير من الناس يقولون على غلط
يعتقدونه ان ايمان المقلد لا يصح والحال انه صحيح عند
جمهور العلماء فان التقليد لفظ مشترك بين الاعتقاد
الجازم المطابق للحق وبين قبول قول الغير بغير حجة
سواء كان مع الجزم به او لا لكن غير الجازم لا يكفي فيما يجب
الايمان به من الوحدانية ونحوها بل يكفي في نحو
اعتقاد عموم الرسالة الى الجن حتى الى الملك لانه
لم يرد دليل على ايجاب اليقين في امثال هذه المسئلة
انتهى فايدة في اثبات الرسالة قال الشيخ اكمل
الدين الحنفي في الارشاد لما ثبت ان للعالم صانعا قديما
عالما حكيما فمن حكمته ان لا يعطل عبيده عن الاوامر
والنواهي لانه لو عطلهم لا يكون له عليهم حجة يوم القيمة
اي وانما لم يعطلهم ليقيم عليهم الحجة يوم القيمة ثم الامر
والنهي انما يكون بالخطاب في المشافهة ولا وجه الى
الخطاب بالمشافهة اي لعدم الاستعداد لان بالاجسام
الفانية قبل ان تكون باقية ولكون تلقي خطاب الباقي



بالوجود الفاني مشكلا لان الدار دار الابتلاء والايمان
بالغيب فريضة وفيه الولي اي الحبيب والعدو فلو
خاطبهم في هذه الدار اي بعد ان يحصل فهم القابلية
لا يكون فرق بينهم يعني لما وجد الفرق بينهم اي يكن
من يؤمن على يد واسطته ولو لم يشاهد ايمانا بالغيب
ويبين من لا يؤمن الا ذا راى فخاطبهم بالسفير وهو
الرسول وبعث اليه منهم في كل عصر وزمان رسولا
من وقت آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وجعل
لهم معجزة خارجة عن الطبع والعادة لالزام الحجة نثر
الدليل على نبوة سيدنا محمد الايات الباهرة والحجج
الظاهرة التي منها القرآن الذي هو اقطع الدلائل
واعجز المعجزات المتحدي باقصر سورة منه قال الشيخ
عبد الله اكمل الدين بن محمد بن الشيخ ابي البقا شارح
الهداية في كتاب الارشاد في العبادات بعد الاعتقادات
اعلم ان الله تعالى خلق الجن والانس ليعبدوه
وكيفية العبادة وكميتها لا تدرك بالعقول فارسل
اليهم رسلا مبينين لما يجب عليهم وكيف يجب وكم
يجب ومتى يجب وعلى من يجب وبم يجب مبشرين
لمن اطاع بالجنة ونعيمها ومنذرين لمن عصى
بانواع العذاب واليمها انتهى اقول فاذ الشيخ رحمه
الله تعالى ان احتياج العباد الى الانبياء في العبادات
اشد احتياج وضروري دعت الحاجة اليه بخلاف
الاعتقاد بان للعالم صانعا كما مر بالعقل ولذا قال

العلما



العلما ان كل حكيم من الامم السالفة ما لم يتبع نبيا
من الانبيا الموجودة في عصره وان لم يكن ارسل الى
قومه في فروع الدين من امور المعاد والمعاش دينا
ودنيا لم يكن من حكما الاسلام لاستناده الى محض عقله
حتى في احكام الشرعية التي تتوقف على تعريف الشارع
قال العز بن جماعة اول ما يجب على المكلف معرفة الله
تعالى وليس لنا واجب لا قربة فيه اي لا ثواب فيه غيره
قال اللقاني في شرح الجوهرة قال الفخر اذا اريد اول
الواجبات المقصودة فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة
المكلف والنظر عند من لا يجعلها ومما ينبني على كون
المعرفة مقدورة او غير مقدورة ترتب الثواب
عليها وعدم ترتبه فذهب جماعة الى الاول وقوم
الثاني وعليه فهي واجب لا ثواب فيه والحق ترتب
الثواب عليها باعتبار اسبابها ثم المراد من سوق
عبارة العز بن جماعة هنا الاشعار بان الاعتقادات
متقدمة على العبادات واما قوله لا قربة فيه غيره اي
لا ثواب فيها واما غير معرفة الله بصفاته ففيه الثواب
ووجه عدم الثواب في هذه المعرفة دون غيرها فقد
مر عند ذكر قول صاحب التمهيد في علم التوحيد اعلم ان
الايمان حق خالص لله ولذا لا اجر عليه ثم العلم منه ما
هو فرض عين وهو اصول الدين اي علم التوحيد
والتصوف اي على طريقة اهل الصفة من الصحابة
وما هو فرض كفاية اما ذاته وهو علم التفسير



والحديث والفرايض ولتوقف غيره عليه وهو الاصول
اي اصول الفقه والنحو وما بعدهما اي من الالية
اللفظية والمعنوية ومنه الطب الذي يعرف به
حفظ الصحة المطلوبة للقيام بالعبادات
انتهى من اتمام الدراية للحافظ السيوطي فلا تكون
العلوم البرانيه كالدك والنارنجي والمنسوخة
كالرمل والتنجيم والزايرجه التي نسخت في هذه
الامة من الفروض الكفاية كما ظن لعدم توقف
العلوم المقصودة بالذات كعلم التوحيد والقران
والتفسير والحديث مثلا عليها قوله ان يعرف قال
المتكلمون يعرف الشيء بسكون العين بامور لانه
احدها باثاره جمع اثر وهو العلم بفتح العين واللام
من العلامة كالاستدلال بالمصنوع على الصانع
اي من الاثر الى الموثر ويسمي استدلالا انيا منه ان
للنبوة والتحقق وبالعكس كالباري والعالم اي ولا
ستدلال على خلاف الاول كالاستدلال بالصانع
على المصنوع فالاول من العالم للباري اي من الاثر الى
الموثر ويسمي انيا والثاني بالباري على العالم ويسمي استدلالا
لاميا منه بكسر اللام وفتح الميم ومن احد الاثرين
الى الاخر وثانيها ان يعرف الشيء بحسب ذاته ولو سمعا
وثالثها ان يعرف الشيء بالمشاهدة اي فيكون معرفة
بالمعاينة وبالمشخصات بخلاف الاول فانه معرفة
على الغيب واقول الثالث اخص من الثاني معرفة

الشيء معاينة بمشخصاته الباقية لا تبقى وراها
شيء قبل ومن الرسمي معرفة الشيء بلوازمه اللازمة
لماهيته الغير المفارقة منها كالجسم الطويل
العميق العريض يحتاج الى فراغ يشغله كما نبه
عليه الفناري على المطول لان لوازم الشيء
اكثر من ان تحصى وعسر ضبطها بخلاف معرفة
الشيء بمشخصاته معاينة حيث لا يبقى وراها
شيء قال الحفصي شارح المتن وقال يعرف دون
يجزم اشارة الى ان المطلوب في عقايد الايمان
المعرفة وهي الجزم المطابق لما في نفس الامر
والحق في عقايد الايمان عن دليلها الجزم جنس
وخرج عنه الوهم والشك والظن فلا يسمى منها شيئا
معرفة لفقدان الجزم فيها واقول الشك تساوي
امرين لا مزية لاحدهما على الاخر والظن تساوي امرين
وجهة الصواب ارجح والوهم تساوي امرين
وجهة الخطاب ارجح والمطابق الخ مخرج للجهل المركب
كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم والمعتزلة اختراع العبد
افعاله الاختيارية واقول القديم في اللغة ضد الجديد
وهو المتقدم في الزمان على غيره في الوجود وهذا
في صفات المخلوقين واما في صفات الله تعالى فقديم
بمعنى لم يسبق بالعدم ولا اول لوجوده وعليه اعتقاد
الفلاسفة قاطبة في العالم العلوي الا نادرا منهم
والمعنى الثاني الذي هو من صفات الخالق لا يجوز اسناده



عندنا للممكنات قال الفاضل احمد بن حسن الكفوي
في شرح مقدمة الغزنوي عند قول شرح الخطبة القديم
في الازل اي قبل الزمان وساعته وهذا التفسير
للقديم تنبيه اعلم ان القديم في حق الله تعالى بمعنى الازلية
التي هي كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمان
فان ذلك وصف للمحدثات كما في قوله تعالى حتى عاد
كالعرجون القديم ثم قال الشارح المذكور عند شرح
قوله الباقي على الابد بعد فنا الكون ومحدثاته
قال في المسامرة شرح المسايرة الاصل الثالث في
البقا وهو انه تعالى ابدي ليس لوجوده اخر اي
يستحيل ان يلحقه عدم لانه قد ثبت قدمه تعالى
وما ثبت قدمه استحال عدمه لانه لو جاز عدمه
لاحتاج انعدامه الى علة لما مر من استحالة التر
جيح بلا مرجح فاما ان ينعدم بنفسه بان يكون
انعدامه اثر القدرة او بعدم يضاده فيمتنع
وجوده معه وهو محال انتهى قيل ان افلاطون
الحكيم كان يعتقد القدم في العالم وان كان علويا
بالمعنى الاول اللغوي الذي هو ضد الجديد فهو
حينئذ من حكما الاسلاميين حيث عده اي بمعنى
تطاول الزمان في مرآة العقايد من حكما فلاسفة
الروم السبعة المسمين الذين هم اساطين الحكمة
ثم قوله الحفصي والجزم في عقايد الايمان عن دليل لا
جزم عوام اهل السنة بما يسمعونه من علمائهم وانه

لا يكفي



لا يكفي التقليد والجزم المطابق في عقايد الايمان
لا عن دليل انتهى اي عن غير دليل يستند جزمه اليه
هذا وقد قال العز بن جماعة في شرح بدء الامالي
عند قول المتن وايمان المقلد ذو اعتبار مذهب
الاشعري والكيا ان ايمان المقلد غير معتبر خلافا للظاهرية
والسادة الحقيقية انتهى ونقل التاج ابن السبكي ان
التحقيق في المسئلة انه ان كان التقليد اخذ قول
الغير بغير حجة دون جزم به لا يكفي في ايمان المقلد
قطعا لانه لا ايمان في ادنى تردد فيه وان كان التقليد
اخذ قول الغير بغير حجة لكن جزما قاطعا وهذا
هو المعتمد فيكفي عند الاشعري وغيره انتهى وفيه
رد على الحفصي ومن نحى نحوه في قوله ان الجزم لا عن
دليل لا يكفي بل لا بد ان يستند جزمه الى دليل وعلم
ان الشارح والماتن مشيا على خلاف التحقيق لانه
خلاف صنع النبي عليه السلام والصحابة ونص عليه
صدر الشريعة والمحقق على القاري وغيره منا
والغزالي وابن السبكي وغيرهما من الاشاعرة
قال الشيخ قاسم قطلوبغا في حواشيه على المسايرة
واعلم ان الاستدلال ليس بشرط لصحة الايمان
على المذهب المختار حتى لصحة ايمان المقلد ثم
قال وذهب عامة فقهاء اهل الملة الى ان معرفة
الدليل ليست بشرط لصحة الايمان وكونه نافعا
بل كل من صدق غيره في جميع ما جاء به الرسول





مما يفترض اعتقاده وقيل ذلك بقلبه وهو مومن
حقا وان لم يعرف دليله وهو قول ابي حنيفة
وسفيان ومالك والاوزاعي والشافعي واحمد
ابن حنبل وجميع اصحاب الظواهر ومن المتكلمين قول
عبد الله بن سعيد القطان والحارث بن اسد المحاسبي
وعبد العزيز بن يحيى المكي وهو الظاهر من مذهب الشيخ
الامام ابي منصور رحمه الله تعالى انتهى وقال الكافيجي
في كتاب توحيده فان قلت فهل ايمان المقلد معتبر
قلت المختار انه معتبر وقد دل عليه قول عمر رضي الله
عنه عليكم بدين العجائز فانه من المعلوم بالضرورة
ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد ولا قدرة
لهن على النظر والاستدلال وعلى هذا انعقد
اجماع السلف فلا اعتبار لمخالفة من بعدهم ولهذا
قيل وجوب النظر في معرفة الله تعالى على اهل النظر
والاستدلال لا على غيرهم انتهى وبهذا علمت فساد
ما قيل ان المعرفة واجبة بالدليل الاجمالي على
المكلف على معنى كل مكلف بجعل للاستغراق ثم
المراد من الاستدلال هنا الاستدلال على طريق
العامة كالاستدلال لحدوث الحوادث على وجوده
تعالى وعلى صفاته بانه حي لا يموت وانه سبحانه وتعالى
يغير ولا يتغير وانه المدبر كل امر وكالنظر والتفكر
في اختلاف الليل والنهار وليس المراد الاستدلال
المنطقي كما صرح به الشارح المقدسي على بدء الامالي

قال الملا علي القاري على شرح الفقه الاكبر ثم
التحقيق ان الاستدلال ليتوسل به الى التصديق
في المال فاذا وصل الى المقصود في الحال المطلوب
اذ لا عبرة لعدم الذريعة والوسيلة عند حصول
المراد من الفضيلة وتحقيقه ان الرسول عليه الصلاة
والسلام عد من آمن به وصدقه فيما جاء به من عند الله
مومنا ولم يشتغل بتعليمه الدلائل العقلية في المسائل
الاعتقادية وكذا الصحابة حيث قبلوا ايمان الزط و
الانباط مع قلة اذهانهم وبلادة افهامهم ولو لم يكن
ذلك ايمانا لفقد شرطه وهو الاستدلال العقلي لا
شتغلوا باحد الامرين اما بالاعراض عن قبول ايمانهم
واسلامهم او بنصب متكلم حاذق وبصير بالادلة عالم
بكيفية المحاجة ليعلمهم صناعة الكلام والمناظرة
ثم بعد ذلك يحكمون بايمانهم وعند امتناع الصحابة
وامتناع كل من قام مقامهم الى يومنا هذا عن ذلك
ظهر ان ما ذهبوا اليه باطل لانه خلاف صنيع
النبي على ان من اصحابنا من قال ان المقلد لا يخلو عن
نوع علم ولان الصحابة كانوا يقبلون ايمان عوام
الامصار التي فتحوها من العجم تحت السيف ثم هذا
الخلاف فيمن نشأ على شاهق جبل ولم يتفكر في العالم
ولا في الصانع اصلا فاما من نشأ على شاهق جبل
ولم يتفكر في العالم ولا في الصانع اصلا فاما من
نشأ في بلاد المسلمين وسبح الله تعالى عند روية



صنايعه فهو خارج من حد التقليد فقد قيل لاعرابي
بم عرفت الله فقال البعرة تدل على البعير وآثار القدم
تدل على المسير فهذا العالم العلوي والمركز السفلي
اما يدلان على الصانع الخبير انتهى فتحصل من مجموع
ما نقلناه لك ان ما ذكره الشيخ محمد الخراشي في شرحه
على ام البراهين ما نصه ان المعرفة واجبة بالدليل
الجملي على المكلف وهو الذي دل عليه كلامه وجميع
تآليفه وسوا كان حرا او عبدا ذكرا او انثى انسيا
او جنيا واما التفصيل فاما فرض كفاية على مذهب
ابي حامد واما مندوب على مذهب ابن رشد ونص
الشيخ على وجوب المعرفة بالدليل جريا على مذهب الجمهور
لعدم كفاية التقليد وكلامه يحتمل كفر المقلد وعصيان
كل مكلف واستدل عليه بان المعرفة ان كانت واجبة
وجوبا اصليا فتاركها كافر وان كان وجوبها فرعيا
فتاركها عاص وكلامه اذا محتمل للقولين انتهى مبني
على غير المختار وعلى غير المعتمد حتى عند الاشعرية لما مر
من كلام ابن السبكي ووجهه ان قولهم تقليد
العوام للعلماء في اصول الدين مختلف فيه اي في جوازه
لاستوا المكلفين في النظر والاستدلال فيما كان
معقولا وسهولة تعلم ما كان منقولا قدر ما يتعلق
صحة الايمان والاسلام كما في الحاوي القدسي
وفيه نظر لما ذكره صاحب القول السديد في
مسايل التقليد ما نصه واما ما لا يتوصل اليه الا

بضرب

٤٣

بضرب من النظر والاستدلال فمن كان قادرا
عليه وجب عليه فعله كالائمة المجتهدين ومن لم
يكن له قدرة عليه اي لعدم استوا المكلفين وجب
عليه اتباع من ارشده الى ما كلف به ممن هو من
اهل النظر والاجتهاد والعدالة وسقط عن العاجز
تكليفه بالبحث والنظر لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وهو الاصل في اعتماد التقليد كما قاله
ابن الهمام واقول فلو كان الاستدلال بالبحث والنظر بالدليل
الجملي واجبا على كل مكلف لرفع السوال عن العلماء و
نظر كل مكلف بنفسه في تحصيل مطلوبه من غير احتياج اليهم
مع ان الاحتياج اليهم باق في كل عصر حتى في الاخرة فعلم
ان الاستدلال والنظر حينئذ من فروض الكفاية
يعني يجب الاتباع لا الاستدلال اصلا لا بالدليل الاجمالي
ولا بالتفصيل على من ليس له اهلية الاستدلال و
البحث والنظر لان الاستدلال لغير مقدور وربما النظر الى
بعض المكلفين حتى يسقط الاثم بنظر البعض والاستدلال
الاجمالي عن الباقين فتبين فرض العين والكفاية في
الاجمالي وبين الكفاية والمندوبية في التفصيلي قوله
اذ يجب له كل كمال يريد انه يجب علينا ان نعتقد
اتصافه بكل كمال لكن لا نأثم الا بترك معرفة ما نصب
لنا عليه دليلا بعينه وهو عشرون صفة كما قال
الشارح على راي المصنف الشيخ محمد بن يوسف



السنوسي من الاشاعرة والا الصفات التي تجب
معرفتها هي الوجودية الازلية وهي عند الشيخ ابي
الحسن الاشعري وجمهور اهل مذهبه سبعة وعند
الماتريدية ثمانية بالتكوين العام الذي هو صفة
فعل اي مبدا للايجاد بالفعل لا التكوين الخاص
الذي هو تكوين بالفعل ويكفي من الصفات السلبية
معرفة مخالفته تعالى للحوادث قال الملا علي القاري
في شرح الفقه الاكبر ثم الامام اتى ببعض الصفات
الذاتية والفعلية اي ماسبق ذكرها من النعوت
العلية لان معرفة هذه الصفات الشهيرة الجلية
تكفي المومن في معرفة الله وصفاته البهية انتهى وعبارة
الفاضل احمد بن محمد المغنساوي في شرحه على الفقه الاكبر
مانصه واما الصفات التي تجب ان يعرفها المومنون
الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة
والتكوين انتهى ولم يصرح احد فيما رايناه غير السنوسي
رحمه الله بمطالبة معرفة العشرين صفة واضدادها
وان صفات الاحوال من الصفات التي ياثم جاهلها لم
يقل بها الماتريدية باجمعهم وطايفة من الاشعرية
فضلا من ان يكون جاهلها اثما اذ المراد من الصفات
عندهم مبدا الاشتقاق واما المشتقات فلا يصدق
عليها صفات الا على مذهب النحاة فان قلت مرادهم
من صفات الاحوال كونه تعالى كذا واما قادر ومريد
وعالم وهكذا فلا نشك انها اسما ولا يصدق

عليها صفات الا على مذهب النحاة قلت وايضا
لم يذكر احد منا ان هذا المعنى من الصفات المعهودة
واما ما ذكره بعضهم من ان منكرها يكفر فليس
بشي اذ المصرح ٤٢ ان ما في صفات الذات اي التي
هي المعاني لا يكفر فكيف يكون في المعنوية فان
قلت ان القدرة والارادة الخ صفات المعاني
من مبادي المشتقات وهي لا وجود لها في الخارج
مع ان المتكلمين على انها صفات حقيقية موجودة
في الخارج والجواب انها اسما منقولة الى تلك
الصفات ومشتركة فايدة المشتقات
النحوية تسمى صفات عند النحويين لا المتكلمين
من الاشاعرة فان الصفة عندهم مثلا في القادر
هي القدرة وكونه قادرا اي وجوده قادرا
الاولى صفة معنى والثانية صفة نفسية وهي
الحال ولا يرد ان الوجود من مبادي المشتقات
لانه مشترك بين الصفة النفسية ومبدا الاشتقاق
او منقول فالتامل فايدة اخرى الاحوال ليست
موجودة في الخارج على المشهود وانما الكلام
بعد انها موجودة هنا فقط في انها هل يطلق
عليها انها موجودة نظرا الى انها ليست عدم
شي او معه ومنه نظرا الى انها ليست موجودة
في الخارج في ذلك خلاف وهو لفظي لم معنى
كون صفات الاحوال ليست موجودة في الخارج

كما قال الشارح اي لا يصح وجودها في الخارج
والا لزمها حال اخرى ويلزم قيام المعنى بالمعنى
والتسلسل ايضا ولا معدومة بمعنى انها ليست
نفيا صرفا بل لها تحقق لكن بالاعتبار واما
عند القاضي وموافقيه فالحيية والمريدية
والقادرية المتفرعة بكونه حيا مريدا قادرا
الى اخر الصفات صفات ثابتة موجودة على حدة
يعني فيكون من قبيل المعاني الموجودة في الخارج
ومعنى وجود المشتق في الخارج صدقه على فرده
كما نبه عليه السعد في التهذيب فلا تعارض ولا
اشكال قوله وللقدم وهو هنا سلب العدم السابق
للوجود او عدم الاولية للوجود او عدم افتتاح
الوجود اقول هذه المعاني هي اللازمة للقدم
واما المعنى المطابقي المنطوقة هو استمرار الوجود
في الماضي وان كان الكل بمعنى فتفسير القدم بالمعاني
الثلاثة المذكورة تفسير بالمفهوم اللازم للمنطوق
وتفسيره بالرابع تفسير بالمنطوق ثم السلب الحاصل
بالقدم ونحوه يكون بطريق اللزوم واما السلب
بنحو لا شريك له يكون بطريق المطابقة لان المعاني
الثلاثة التي جعلت لازمية هي المساوية
لاستمرار الوجود في الماضي في السالبية وان لم
يكن في لفظه سالبا لان قوله لا زوج مسا
ولقولنا فرد فلم جعلت لازمية واستمرار الوجود

من المطابق لانا نقول ان لا زوجية ملازمة
ابدا لمعنى الفردية مع انهما تساويا فلا مانع
بالمساواة للزوم فليكن من اللازم المساوي
ولقائل ان يقول لا نسلم المساواة من كل وجه
اذ لا يلزم من الاشتراك في المعنى العام الذي
هو السالبية لكل سالبي اشتراك الكل
في المعاني الخاصة تدبر واعلم ان كينونة الصفات
السلبية عدمية هي باعتبار المسلوبية على تقدير
المصدر بمعنى المفعول واما بمعنى الفاعل الذي
هو السالبية فهي ثبوتية في الجملة ثم هي بالمعنى
الاخير صفات تضاف اليه تعالى فيقال صفات
السلبية اي السالبة وعلى الاول هي معا وصفية
غير لائقة مستحيل اتصافه تعالى بها ولا تضاف اليه فلا
يقال الصفات المسلوبة بل صفات مسلوبة اي منفية
عنه تعالى فالتفريق بما دلت على نفي ما لا يليق الخ تعريف
للسالبة لا للمسلوب عنه تعالى تامل ثم قوله الوجود
هو غير مناسب لتفسير السلبي بل يليق للنفسي والا
نسب بدله الذات لان القدم ذاتي فلا يوخذ الوجود
الا في تفسير الصفة النفسية لكونه زايدا على الذات
فيقال الصفة النفسية هي الوجود فقط مثلا دون
القدم والبقا بدليل قول الماتن فهذه ست
صفات الاولى نفسية وهي ما لا تعقل الذات بدونها
والخمسة بعدها سلبية وهي ما دلت على نفي ما لا يليق





بالله عز وجل والمعنى المطابق للقدم حينئذ استمرار
الذات في الماضي لكن نوقش في استمرار ايضا
بان له انقطاع في نفسه وان لم يظاهر فلا
يناسب المقام بخلاف الدوام لعدم انقطاع فيه
اصلا لا في نفس الامر ولا في الظاهر ويناسب
البقا قال ٤٥ في شرح المقاصد ومعنى القدم
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية
بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود وانظر
اذا هل المعنى المطابق للقدم ثبوت الذات في الماضي
لسلبه العدم السابق وللبقا دوام الذات في الاتي
لسلبه الفنا اللاحق ام نفسران بالسبب من هذين
فان للازمهما مجازا قوله اي لا يفتقر الى محل تقوم به
ولا الى مخصص يخصصه تعالى او صفة من صفاته
عز وجل واقول اما وجه عدم افتقاره الى محل
يقوم به فلانتفا العرضية وان شمل المحل الحيز
ايضا اذ التحيز للجوهر وليس هو بجوهر كما ليس هو
بعرض والمراد القيام بنفسه ومعناه في ذات الباري
عدم التحيز والغنا عن الموضوع وفي الجوهر تحيزه غير
تابع اي استقلالا وفي العرض تحيزه بالتبعية وسياتي
زيادة تحقيق لهذا المبحث تنبه لها واما كونه لا
يفتقر الى المخصص اي مريد ومؤثر وموجود فلكونه
واجبا بالذات وما هو واجب الوجود بالذات يكون وجوده
من نفسه لا من غيره فلا يحتاج في وجوده من نفسه



لا من غيره فلا يحتاج في وجوده ولا يراد مراده الى نحو
اخر قال المولى عصام الدين ابراهيم بن محمد عرب
شاه الاسفراييني في حواشيه على شرح العقايد
النسفية لمولانا سعد الدين التفتازاني في فصل
٤٦ والمحدث للعالم هو الله تعالى وادرج الذات لانه ربما
يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب
الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة
وجوده كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج اما بمعنى
انه لا يحتاج الى نفسه شي اي لاجل نفسه شي بغير ذاته
لان المراد بالشي الموجود واحتياج وجوده الى
حقيقة الموجودة هذا الوجود لا الى موجود فتفطن
ولو جعل ضمير يحتاج عايدا الى الذات فالمراد
سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه
واعلم ان المراد بالذات الاول اي المرادة من قوله
نفسه في قوله ولا يحتاج الى نفسه شي ٤٧ الشخص و
بالذات الثاني اي في قوله بغير ذاته المهية اي
الحقيقة فان وجوده تعالى من حقيقته لا من شخصه
ولذا لم يكتف بضمير الذات انتهى واقول الوجه الثاني له
معنى يعقل على التبادر والوجه الاول معقد حيث
جعل فاعل يحتاج هو الشي مع ايهام سلب احتياج
العالم اليه في الوهلة الاولى والحال ان ما سواه
محتاج اليه وان اراد من لفظ نفسه الوجود الذي
حققه الاشعري في القديم عين الذات لم مراده من البا



في قوله لا يحتاج الى نفسه اي الى وجوده شيء بغير
ذاته بالسبب يعني لا يحتاج في وجوده الى سبب
منفصل عن ذاته اذ وجوده وسائر صفاته من مقتضيات
ذاته حيث ان واجب الوجود هو الذي تقتضي ذاته
وجوده كما ان المستحيل تقتضي ذاته عدمه فلا يحتاج
تعالى في اتصافه بصفاته الثبوتية والنفسية وسائر
صفات الكمالات الى سبب منفصل عنه تعالى فلو قال
بدل قوله لا يحتاج الى نفسه شيء لا يحتاج وجوده الى شيء
اي من مريد خارج او صانع لكان اكشف واغني لثبوت
الغنى لذاته تعالى ازلا وابدا اذ وجوده واجب الثبوت
مع الذات قديما حيث وجوب الوجود ثبت له تامل
بالضرورة تنبيه قال السعد على النسفية وانه لا يجوز
على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال
واجبة لا لغيرها ثم قال يعني انها واجبة لذات الواجب
تعالى واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم
الممكن اذا كان قائما بذات القديم الى هنا الظاهر
من قوله واما في نفسها فهي ممكنة يريد به الامكان
الخاص بدليل ان كل صفة محتاجة الى موصوفها
في القيام بها والمحتاج الى شيء هو من قبيل الجائز
وجوده المرادف للممكن ولكن رد هذا القول الامام
الرازي بان علة الامكان الافتقار الوجودي لا مطلق
الافتقار ردا على ابن سينا واما الامكان العام فقد
يوصف به صفات الباري بالاتفاق قال الشيخ منصور

المنوفي في رسالته في القضايا الموجهة انه قديم
بالامكان العام اي ليس سلب القدم عنه تعالى بضروري
كيف وقد ثبت له القدم بالضرورة وكذا سائر
الصفات واما كونها واجبة بالذات لا يصح اذ
الواجب الوجود بالذات واحد وهو الله تعالى
واما صفاته فانها وجبت لذاته تعالى واما بالنظر
الى تحقق ماهيات معانيها هل هي واجبة ام ممكنة
والحق ان الماهيات المعانية الصفاتية واجبة
ويستدل عليه من كلام السعد حيث قال بل يقال
انها واجبة لا لغيرها اي ليس بمدخل من الغير بل هي
متحققة باعتبار انفسها وما يكون كذلك لا يكون ممكن
الوجود والثبوت بل واجبا حتى اعترض الفاضل الخيالي
على السعد في قوله واما في نفسها فهي ممكنة بقوله
قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر بينهم اي بين
الاصحاب والقوم من ان كل ممكن محدث اي مسبوق
بالعدم والحال انها لا يطرا عليها العدم فقد قال
ابو حنيفة في الفقه الاكبر بان صفاته تعالى الثابتة
ازلا ليست بمخلوقة ولا محدثة بخلاف القول بكونها
واجبة متحققة باعتبار انفسها اذ الواجب
ما تقتضي ذاته وجوده بالنظر الى الذات وبالنظر
الى الصفات هو ما تقتضي الذات ثبوتها ازلا
معا من غير تقدم ولا تاخر واما ما عزاه بعض
الطلبة الى الامام فخر الرازي من ان للامكان





معنا آخر غير ما ذكرته هناك قسما نالنا لكنه
غفر عن تعبير ذلك الامكان فالظاهر انه من الوقوف
في العقبة ثم ان قول المولى عصام على السعد في بحث
تعريف العالم بانه ما سوى الله تعالى وصفاته ثم قال
بعد كلام لان صفات الواجب جائز الوجود منظور فيه
حيث سبق منه في بحث المحدث للعالم وانما ادرج
الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته
تعالى ويشهد لنا قول الناظم سراج الدين على الاوسي
في بدء الامالي صفات الذات والافعال طرا قديمات
مصونات الزوال وما يكون جائز الوجود طرفاه
على السواء كما يجوز وجوده يجوز عدمه مع ان
ما ثبت له القدم امتنع عنه العدم **واما قول** سعد الدين
بان كل صفة فهي باقية ببقا هو نفس تلك الصفة و
هذا الكلام في غاية الصعوبة انتهى ليس المراد منه
صعوبة اطلاق الممكن على صفاته تعالى ولا الواجب
بتاويل وانما الصعوبة كما قاله بعض المحشين في كون
القديم مساويا للواجب في الصدق وكون القديم
اعم من الواجب وان القول بتعدد الواجب لذاته
مناف للتوحيد **وكذا** القول بتعدد القدما لكن
الممنوع هو القديم القايم بنفسه لا الازلي القايم
بغيره كالصفات **وكذا** القول بتعدد الواجب فان
الممنوع منه الواجب بالذات لا ما وجب للغير و لا
ما وجب بالغير والقول بامكان الصفات ينافي قولهم
بقدمها ولا ينافي بان كل ممكن فهو حادث وجواب
بعض المتاخرين ان المراد منه انها قديمة بالزمان
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث
الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول
بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم
والحدوث الى الذات والزمان انتهى وتوضيحه
ان القدم الذاتي هو كون الشيء غير محتاج في وجوده
لغيره والقدم الزماني هو كون الشيء غير مسبوق
بالعدم والحدوث الذاتي هو كون الشيء محتاجا
الى الغير في الوجود والحدوث الزماني هو كون
الشيء مسبوقا بالعدم وقد قال المولى عصام على
قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة اي القول
بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة لانه
ينافي التوحيد الذي هو اصل الايمان بخلاف القول
بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة ولا
ينافي الا قولهم بان كل ممكن فهو حادث وليس
هذا مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا
المخالفة فلا لتجانيه دفعه الى القول بالوجوب
للذات كالالتجا من السحاب الى الميزاب ومن لم
يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول
بامكان الصفات في بيان صعوبة القول بوجوبها
فقال في توجيهه ما شاء ولك ان تحمل قوله وهذا
كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها



ولا القول بامكانها انتهى واقول لكنه يدفع اشكال
كل منهما بكلام قليل وتاويل سهل بتامل وفي الكتب
الكلامية الواجب بالذات ما يقتضي ذاته وجوده
والواجب بالغير ما يتوقف وجوده على غيره اذ لا
تحقق الصفات بدون الذات وقد فرقوا بين
توقف وجود الشيء على غيره وبين افتقاره و
احتياجه في وجوده الى غيره بان المراد من الاول
الصفات الواجبة بالغير ومن الثاني الممكن انتهى
والحق ان توقف الشيء على غيره من حيث القيام
ليس من الافتقار الوجودي الذي هو علة للا
مكان خلافا لابن سينا فان علة الامكان هو الافتقار
مطلقا والمراد من اقتضا الذات الوجود الزايد
على الذات وساير الصفات عند بعض المتكلمين
كون الذات العلية باعثا لها على ما هي عليه
بالاختيار قال الفاضل ابو بكر الشنواني
في شرح البسملة لشيخ الاسلام زكريا الانصاري
الشافعي رحمه الله وكون الصفات اي الوجودية
مختارة له تعالى حكما لا بمعنى ايجاده لها بل بمعنى
ذاته اقتضى وجودها على ما هي عليه انتهى
بمعنى على معنى اقتضا الذات العلية الى وجود
صفاته المحققة باعتبار انفسها لا بالايجاد
والايجاب على ما هي عليه من الترتيب الخاص
قال ابن نجيم السبب عند الاصوليين المفضي

والباعث

والباعث لثبوت الشيء من غير تاثير منه فيه
فلم يصب القائل بالايجاب كائنا من كان اذ ليس
اقتضى بمعنى اوجب حتى يوخذ الايجاب فلا
يقال الاقتضى لا يناسب الاختيار بل للايجاب
كما في شرح المواقف وتوضيح ان يقال كيف يكون
ثبوت صفاته تعالى على طريق الايجاب مع ان
نحوي قوله فاجيب اذا عرف بنفيه اي
الايجاب سيما انتفا المخصص ايضا بحقق الاختيار
ولا منافاة بين ان يكون الصفات مختارة
له تعالى وبين كونها قديمة لان قدمها بكونها
واجبة للذات موجودة معا ازلا ولا تنفك
عنها وليست واجبة بالذات حتى يمتنع كونها
مختارة للذات لكن لما لم تكن الصفات
ذواتا بل معاني المطلق عليها الواجبات الذاتية
بمعنى انها واجبات للذات لا بالذات لئلا
يستلزم قلب المعاني ذوات المستلزمة لتعدد
القدما القايمة بانفسها وهو ممنوع قال
الكافيجي في كتابه الانوار في علم التوحيد
واذا تقرر ان الله موجود واجب الوجود لا شريك
له فنقول انه حي عالم قادر متكلم مريد سميع بصير
خالق محيي مميت الى غير ذلك من صفات الكمال
فان قلت صفات الذات كلها قديمة وكذا
مبدا صفات الافعال اي التكوين عند الجمهور



والله تعالى قديم فهل يتصور التوحيد مع تعدد
القدما قلت ليس تعدد الصفات ولا تعدد
الصفات مع الذات ينافي التوحيد وانما ينافيه
تعدد الذوات وقد علم انتفاؤه ببرهان
التمانع فان قلت فما السر في ذلك قلت
السر فيه ان الممنوع هو التعدد المستلزم
للمحال بخلاف غيره فان قلت كل موجود فله تعين
وهوية فتكون للصفة ماهية وذات قلنا
سلمنا ذلك لكن المراد من الذات ههنا
ما له استقرار واستقلال في نفسه لا بمعنى ماهية
الشئ وذاته فلا يكون للصفات تقرر في نفسها
فتكون قائمة بالموصوف انتهى وفي شرح الموا
قف ولا تغاير بين ذات الله وصفاته فلا
تكون صفاته بالاختيار ولا بالايجاب ولا يكون
بينهما تاثير ولا تاثر لانهما يكونان بين
المتغايرين انتهى واقول فيكون في ثبوت
صفاته تعالى اقوال ثلاثة بين المتكلمين
يعني قيل بالايجاب وقيل بالاختيار وقيل
لا بالايجاب ولا بالاختيار اي فتكون واسطة
بينهما لكن مرضيتنا انها بالاختيار ولا
اشكال لان التاثير من الذات وكونها
متاثرة انما يتصور لو كان اقتضا الذات
اياها بمعنى كونه علة تامة لها واما كون الذات

بمعنى الباعث والمقتضي اليها من غير تاخير فلا اشكال
واما التغاير فان الذات وان لم تغاير الصفات
اصطلاحا حيث الغيران في الاصطلاح ما يتحقق
احدهما بدون الاخر فهما غيران بالمعنى اللغوي
اذ مفهوم الذات غير مفهوم الصفات فيكفي لتحقق
المطلوب وجود التغاير ولو لغة فتكون الصفات بالا
ختيار الثابت بين المتغايرين لغة ولا تاثير ولا تاثر
ثم ما قيل من ان الصفات ليست بالاختيار والا لكانت حادثة
ضرورة انما كان مسبوقا بالقصد والاختيار كان حادثا
فهو مزيف لان الحدوث انما يكون بالسبق الزماني ولا زمن
بين الذات والصفات قال المحقق الخطابي لا نسلم عدم كون
الصفات صادرة بالاختيار بالمعنى الاخص لجواز ان يكون
سبق الاختيار اليها سبقا ذاتيا كسبق الوجوب على الوجود
لا سبقا زمانيا حتى يلزم حدوثها ومثله جواب الامام
الامدي لمن قال لا يصح قدمها مع كونها مختارة قال الملا
جامي في الدرة الفاخرة ما ذكره الامدي من ان سبق
الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومقدما قصد
الى وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا وكما ان سبق الايجاد
الايجابي سبق بالذات لا بالزمان وحينئذ جاز ان يكون
بعض الموجودات واجبا في الازل بالواجب لذاته مع كونه
مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا عقلا في
التقدم والتاخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة
على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان انتهى



وهذا تمثيل بالمحسوس وعلى هذا الجواب غير واحد
وأما الاعتراض على هذا الجواب بأن أثر الفاعل
المختار حادث قطعاً والصفات حين كانت مختارة
للفاعل المختار ومستندة للاختيار فهي تتوهم
التأثير بفعل الفاعل المختار فتكون في شائبة
الحدوث أنتجه هوا وهن من بيت العنكبوت في باب
الاعتراض لأن الصفات مع كونها مختارة هي واجبة
للذات موجودة معها أزلاً فكيف يتطرق الجعل حتى
يتوهم التأثير بل الصدور فلا يكون على بال لكونها
متأثرة بفعل الفاعل المختار بل ولا صادرة بعد أن
لم تكن فلا يلزم من حدوث أثر الفاعل المختار القديم
وتأثيره حدوث صفاته المأثور القديمة تدبر فإذا
كنت صاحياً بل واعياً لما نقول علمت أنه لا ضرورة
داعية على بعد على حمل الاختياري بمعنى أعم من أن
يكون حقيقة أي بأن يكون اختيارياً حكماً يعني يكون
الصفات مبادي أفعال اختيارية جعلت في حكم الاختياري
أو حمله بمنزلة الاختياري كما قالوه قال المولى الفاضل الجليل
محشي طاشكبري زاده في الآداب ولا يخفى أن
المتبادر من الجميل الاختياري ما صدر بالقصد والاختيار
فلا يكون الحمد إلا على فعل اختياري فلا يشمل التعريف
الحمد على الصفات القديمة لأنها ليست من الأفعال
الاختيارية فلا يكون جامعاً هذا سؤال المشهور أجيب
عنه بأن تلك الصفات بمنزلة أفعال اختيارية في استلزام

الذات



الذات بها فإنه تعالى كما لا يحتاج في صدور الأفعال
منه إلى سبب منفصل كذلك لا يحتاج في الاتصاف
بتلك الصفات إلى سبب منفصل عنه تعالى لأن الاحتياج
ينافي الوجوب الذاتي فائدة قال الهدهدي على السنو
سية عند شرح قول المصنف وأما برهان وجوب اتصافه
تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة الخ فقد تقدم أن
تأثير قدرة الله تعالى متوقف عقلاً على إرادته تعالى ذلك الأثر
وأن الإرادة يتوقف تأثيرها على العلم لأنها القصد إلى
تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه والقصد مشروط بالعلم
والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم موقوف على الاتصاف
بالحياة لأنها شرط فيها ووجود المشروط بدون شرطه
محال انتهى وقال الشيخ السنوسي عند شرح قول المتن أم البراهين
وهي القدرة والإرادة المتعلقتان بجميع الممكنات وبالجملة
فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة مرتبة تعلق القدرة وتعلق
الإرادة وتعلق العلم فالأول مرتب على الثاني مرتب على الثالث
انتهى وأقول هذا عند الأشاعرة وأما عند الماتريدية فا
لتعلقات أربعة الإرادة مرتبة على العلم والقدرة على الإرادة
والتكوين على القدرة والعلم على الحياة لأنها شرط في الكل
تنبيه المراد من توقف الصفات بعضها بعضاً أي من حيث التأثير
لأمر في نفسها كتوقف الاختيار ونحو مثله والمراد من توقفها
لأمر خارج عن نفسها كتوقف الإرادة للعلم والقدرة على الإرادة
والتكوين على القدرة فالأول ممنوع للزوم الدور أو التسلسل
والثاني جائز لترتب بعض الصفات على بعض أي من حيث التعلق



لا يمتنع ان تخصيص بعضها بعضا ايجادا فلا يكون المراد من
الخارج الخارج عن الصفات لتوقف بعض صفته على بعض
صفة اخرى للترتب كما علمت **واما** ذاته تعالى لما كان واجبة
الوجود بالذات لا بالغير لم يكن متوقفا على شيء مطلقا
لا من نفسه اي لا امر من نفسه يعني كتوقفه على صفة
من صفاته وانما كان التوقف الى الصفة من الامور النفسية
لكونها غير منفصلة عن ذاته تعالى ولا امر خارج عن نفسه
حيث ان الخارج عن الذات والصفات كلها كان متوقف
على الله تعالى في وجوده لما ان وجوده من غيره لا من
نفسه خذ هذا **واما** ما ذكره الفاضل الملا حسين
في شرح تصريف العزي من قوله **واجيب** بان المراد بالاختيار ها
هنا اعم من ان يكون حقيقة او بمنزلة الاختياري
والصفات المذكورة بمنزلة الافعال الاختيارية لاستقلال
الذات فيها وعدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو شان
بعض الافعال الاختيارية وفيه ان بعض الصفات ليس
الذات مستقلا فيه بل يحتاج الى صفة اخرى الا
ان يقال المراد من الخارج الخارج من الذات والصفات
انتهى اتركه فانه لا يليق حيث قال ليس الذات مستقلا
فيه ثم قال بل يحتاج الى صفة اخرى فوصف الذات
بعدم الاستقلال ويلزمه انتفا الاختيارية مع انه
فاعل مختار **وقال** بل يحتاج الى صفة اخرى مع تمكنه من ان
يقول بدل قوله يحتاج تتوقف الى صفة اخرى مع عدم
انخرام المعنى لان الذات في ابراز المعدوم الى الخارج

بعد

بعد تعلق ارادته تتوقف اي بالنظر على جري عادته لانضمام
قدرته ايضا حتى يبرز الى الخارج مثلا فلا معارضة
بما سبق من قولنا لم يكن متوقفا على شيء مطلقا لا من
نفسه ولا امر خارج من نفسه لان المراد من المنفي ان يكون
على طريق الايجاب الخارج عن اختياره واما ما كان على
طريق جري العادة لا امر من نفسه فلا باس به اذ العقل
يجوز وجود المعدوم بمجرد تعلق ارادته تعالى بوجوده بامر
كن مع وجوده قدرته تعالى وعدم تعلقه لكن جرت عادته
ان الارادة تخصيص والقدرة تبرز مع ان القدرة على مذهب
الماتريدي تصحح لوجود المقدور فقط لانه لا قدرة له
بعجز عن الايجاد **واما** الابراز فبالتكوين وهذا هو المعتمد عندنا
**والحاصل** ارتفع اشكال الان الايجاب حيث قلنا اذ ليس يقتضي
هنا بمعنى اوجب وحيث قلنا لانتفا المخصص من الخارج ايضا
حتى يوجب عليه والحدوث حيث نقول الظاهر لا صدار لما فيه
من شائبة الحدوث انه لا يناسب الحدوث الحديث القدسي
الذي اخذ به المشايخ المتصوفة المتشرعة كما في المجموع الفائق
وهو كنت كنزا مخفيا الى اخره لان المقابل للخفا الظهور
لا الحدوث حيث الظهور للموجود الكامن اذا ظهر والحدوث
للمعدوم اذا وجد تامل تجد معنى الظهور صحيحا من المخفي
لا الحدوث من الحديث المذكور **تنبيه اخر** وجه الخفاء في كنت
كنزا مخفيا اي بالنسبة للعالم حيث ظهرهم بان خلقهم
مظاهر ليعرفوه بانه الخالق الموجود للحق الثابت القائم بنفسه
على ما كان عليه قبل خلق العرش وبعده مستقل بن عليه بانا د



صفاته في الآفاق وفي انفسهم قال الله تعالى سنريهم اياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال تعالى وفي انفسكم
افلا تبصرون وان لم يمكن المعرفة بالمعاينة في الحال لفقدان
استعداد الفاني لتجلي الباقي حتى يفنوا الوجود الفاني فيتجلى
من الغيب الى العين قال تعالى يوم يكشف عن ساق وقال تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لان المراد كان خفي الوجود
بالنسبة والنظر الى ذاته ثم ظهر الى الخارج لان هويته الخا
رجية قديمة على ما هي عليه فهو تعالى وتقدس ظاهر في نفسه
وبنفسه ومظهر لغيره وهو تعالى بديهي تحققا غير بديهي
حقيقة وعليه سبحانك ما عرفناك حق معرفتك واذ كان
حق المعرفة عند المتكلمين من اهل السنة معرفة العبد ربه تعالى
بصفاته الذاتية والسلبية كما مر في العقايد وتستحيل عليه
الانتقال وانما هي شئون واحوال يبديها ولا يبتديها اي
يظهرها على غيرها ولا يظهر فيها هو ولا يمضي على الذات
وقت واحوال وازمان بحال فالباري تعالى ليس بزماني
اذ لو كان كذلك للزم ان يكون محلا في الحوادث وبالجملة
فهو تعالى يتعالى عن ان يكون داخلا تحت دور الفلك فهو منزه
عن الزمان كما هو منزه عن المكان وكذا ورود صفة غير مستحقة
عليه ولقد ضلت الفلاسفة حين كفرت في اثباتهم الكمون
والظهور حتى لاعراض اشخاص العالم العلوي فضلا عن اشخاصها
استناد المحض عقولهم الفاسدة ولا دليل لهم على ذلك
من الادلة الشرعية بل ولا من الادلة العقلية الصحيحة
لان حدوث الاجرام والاجسام باسرها يستلزم ضرورة

حدوث



حدوث الكيفيات والاعراض القائمة بهما ثم ما تكلفه القوم
في معنى الاختياري في تعريف الحمد بان المعنى المنضبط له اي
للاختياري ما كان اختياريا بنفسه او اثره ليشمل الحمد على الصفات
القديمة لان اثاره افعال اختيارية مما لا يغني وان مشينا
على كلامهم اطراد الباب ودفعا لما يوهمه لفظ الاختياري
من الحدوث في الجملة في شرحنا المنح الالهية على المقدمة
النحوية في اصطلاحات النحوية لنا ايضا ان لا حاجة بعد
صحة كون الصفات مختارة له تعالى بالمعنى الذي قد سمعت
الى ارتكاب اثارها من باب تحصيل الحاصل مع انه لا محذور
في ارادتنا حينئذ نفس الصفات القديمة ومما يجوز صريحا
صحة اتصاف بارينا تعالى بالاختياري قول الشارح
السنوانى المار ذكره ما كان اختياريا بنفسه وقد قال
بعض الفضلاء ولا يخفى ان المتبادر في تعريف الحمد اللفظي
لغة بان الحمد هو الثنا باللسان على الجميل الاختياري هو الا
ختياري حقيقة اذ المجاز مهجور في التعاريف فليس المراد
من الاختياري الاختياري اثره حتى يكون كون الصفات
اختياريا بالمجاز ثم كون الصفات تخصص بعضها بعضا
فليس بمنكر عند المحققين لتخصيص العلم الارادة بان توقفها
حتى تتعلق بتخصيص الممكن بحسب ما تعلق به هو في الازل
لتكون الارادة وتعلقها طبق مقتضى العلم الازلي ثم
القدرة تتوقف على الارادة حتى تتعلق الارادة بتخصيص
الممكن فتتبعها على حسب تخصيصها ثم التكوين تتوقف
على القدرة على مذهب القائل به اذ لولاها لما صح تعلق



التكوين لوجود الممكن المكون وهذا مكشوف فلا محل
مكابرة واما تحاشي بعض العلماء الوهابيين عن استعمال
لفظ المخصص في صفاته تعالى مطلقا والمختارة ايضا
خوفا من الحدوث وعن اسناد الاقتضاء الذاته تعالى خوفا
من شائبة الايجاب المستفاد من كونه بمعنى اوجب بعد العلم
بالمعنى اللايق بالمحل وبعده ضرر اعتبار المخصص الخارج عن نفس
الصفة حينئذ يكون بالايجاد فهو اما من الورع للشهرة
الكاذبة حينئذ لا خطا في المقال او من نصب لتفسير
الجدل وليس له مآل وممن صرح ببعض ما قلناه
لفظا ومعنى لحصناه مع زيادة ابحاث اوردها الفاضل
محيي الدين علي الكاتبي والفاضل ابن قاسم علي ابي شجاع
علي قول المتن في الخطبة انه علي ما يشاء قدير استطرادا
بمناسبة ذكر القدرة **قال** الفاضل الشارح الحفصي
علي ام البراهين للسنوسي رحمه الله اعلم ان الاشياء
بالنسبة الي المحل والمخصص **اربعة** اقسام قسم غني عنهما
وهو ذات مولانا عز وجل وقسم مفتقر اليهما وهو عرض
وقسم مفتقر الي المخصص دون المحل وهو الاجرام وقسم
موجود في المحل ولا يحتاج الي مخصص وهو صفات
مولانا عز وجل انتهي **واقول** اما القسم الاول والثاني
فمسلمان واما الثالث فانه وان كان مراده ان الجرم لا
يفتقر الي شي يقوم هو به بخلاف العرض لكن يرد عليه
ان عموم عبارته في المحل يقتضي عدم افتقاره الحيز
كما هو ظاهر وخصوصا السنان في مقام تقسيم الاشياء

الى الا

الي الاعيان والعرض بل المراد بالمحل ما يشمل الحيز ليكون
منفيا عن ذات الله تعالي الا ان يقال بالتعميم في المقسم
والتخصيص في التقسيم بما يقوم به العرض تامل **قال الشيخ**
محمد الخراشي في حاشيته فهناك امور ثلاثة المتحيز
وهو الجرم والتحيز وهو اخذ قدر ذاته من الفراغ والحيز
وهو القدر الماخوذ من الفراغ اي من الخلاء اعني الفضا
الخالي عن الشاغل **فصل** اعلم ان الحيز اعم من المكان
اخص علي راي الجمهور فان الشي اذا كان مكانيا فحيزه مكان
والا فحيزه وضع وقيل ان المكان غير الحيز لان المكان ما يعتمد
عليه المتمكن كالارض للسرير **واما** الحيز فهو عندهم
الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله
كان خلاء كداخل الكوز للماء **واما** عند الرئيس ابن سينا
ومن تبعه من الحكما فهما اي المكان والحيز شي واحد كذا
في شرح الفاضل حسين الميبدي علي حكمة الهداية **وقال**
القيرواني عند تفسير العرض بما لا يقوم بذاته ما نصه
بل يقوم اي يوجد ويحصل في موضوع بان يكون وجوده
في نفسه هو وجوده في الموضوع المعبر عنه هنا بالجرم
الشامل للجوهر والجسم بخلاف وجود الجرم في الحيز
فان وجوده في نفسه شي ووجوده في الحيز اخر وفيه
رد علي الفلاسفة حيث منعوا قيام العرض بالجوهر
الفرد ثم قال وتعريف المكان عند المتكلمين وافلاطون
بعد موهوم يشغله الجسم بنفوذه فيه والحيز هو
الفراغ المتوهم الذي يشغله شي ممتد او غير ممتد

والمكان [?]



كالجوهر الفرد فالمكان اخص من الحيز والبعد عبارة عن
امتداد قايم بالجسم او بنفسه عند القايلين بوجود الخلا
انتهى واقول قوله والبعد عبارة عن امتداد قايم بالجسم
يعني بناء على ان الفراغ المتوهم عرضا تبعا للمشائين
ثم قوله او بنفسه تبعا القول لمن قال انه اي الخلاء
امر موجود في الخارج تبعا للاشراقيين فيكون من
قبيل الجواهر لقيامه بذاته فكانه جوهر متوسط بين
العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة
الحسية والاجسام التي تقبل اشارتها وهي جواهر
كثيفة فايدة استطرادية قال الامام القرشي الركن
والعنصر والاصل والاستقصا والمادة والهيولي
والموضوع متحدة بالذات ومختلفة بالاعتبار
وذلك لان الشي الذي يتكون منه شي اخر لا بد وان
يكون قابلا لصورته فباعتبار كونه قابلا لصورته
مطلقا من غير تخصيص بصورة معينة تسمى هيولا
وهي المادة القابلة لاي صورة ثبتت وباعتبار
كون الصورة حاصلة فيه بالفعل يسمى موضوعا و
باعتبار كونه جزء من المركب يسمى ركنا وباعتبار كونه
يبتدى منه التركيب يسمى عنصرا وباعتبار كونه
ينتهي اليه التحليل فيكون اصغر اجزا المركب يسمى
استقصا وباعتبار كون ذلك المركب ماخوذا منه
يسمى اصلا فان اصل الشي ما منه الشي انتهى تنبيه
كل جسم هو مركب من جزئين يحل احدهما في الاخر

يسمى المحل على اصطلاح الحكما هيولا والحال الصورة وتلك
الصورة لا تتجرد عن المادة وهي الهيولا ايضا لا تتجرد عن
الصورة واعلم ان الهيولا ليست علة للصورة لانها لا تكون
موجودة بالفعل قبل وجود الصورة والعلة الفاعلية للشي
يجب ان تكون موجودة قبله والصورة ايضا ليست علة
للهيولا لان الصفة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل
والشكل لا يوجد قبل الهيولا قيل ان الكيفية اخص من الهيئة
والهيئة اعم منها والشكل والصورة يرادفان الهيئة ثم اعلم ان لا جرم
على التوحيد الذي سنبينه لا نستحيل ان تكون غنية عن المحل
ولو بجواهر فردة بناء على شمول المحل الحيز فان الحيز والمكان
عند الرئيس ابن سينا ومن تبعه شي واحد فاذا كان مراد فا
للمكان كيف لا يشمل المحل الحيز بل يعمه ويعم الموضوع
حتى الهيولا حيث قال في شرح ميرك على حكمة الهداية
الموضوع والهيولا لا مشتركان اشتراك خصين تحت اعم
وهو المحل ولا يعارض تعريفهم الجوهر بما قام بنفسه والعرض
بما قام بغيره لان المعنى لا على منع الجوهر عن التحيز بالذات
بل على منع قيامه بغيره اي مع غيره ليخرج العرض فالبا في
قوله بغيره للمصاحبة على ان بعض الجرم جسم فبالاولى بالا
يحتاج الى المكان والتمكن لان الجوهر الفرد مع كمال الصغر اذا
اشغل حيزا واخذ ذاته قدرا من الفراغ لكونه عند المتكلمين
هو المتحيز بالذات لا مستغنيا عن الموضوع وان خالفت
الفلاسفة في ذلك فبالاولى غيره من الجواهر المركبة
ان يكون كذلك واياك عن القياس المحل بالمكان على تخشيه

فان بحثنا في الاجرام والذوات من حيث عدم استغنائها
عن ماوي تستقر فيه او عليه ويشمله المحل فكيف
تكون غنية عنه لان المحل اسم مخصوص بما يقوم به
الاعراض فقط كما انه لا خصوصية له بما يقوم به الصفات
واما ما قال الشارح القير والحي عند قوله اي لا يفتقر
الي محل والمراد به الذات لا الحيز فما اراده بعيد عن
المقام بل ما نفاه هو المناسب للمرام لينفي عنه تعالي كما انف
اذ المعني ليس علي تقدير لا يفتقر ذاته الي ذات اخري
يقوم به بعينه في القيام بدليل قول المصنف وقيامه
تعالي بنفسه حيث المراد منه منع القيام بالغير ومنع
كونه مستقرا علي شي ومتحيز ليخرج العرض وللجسم الجوهر
اما الاولان فظاهران واما الجوهر فانه وان عرف
بما قام بنفسه الا انه متحيز وان لم يقبل الانقسام وقيامه
بنفسه ليس بقديم بخلافه تعالي فلا وجه لقصر معني
المحل بالذات لينفي عنه تعالي العرضية فقط تدبر
فلا يستغني عن المحل والمكان ذات من الذوات الا ذات
بارئنا عز وجل واما صفاته تعالي فعن المكان فقط لاستحالة
قيامها بانفسها ثم القسم الرابع وهو الذي يوجد في المحل
ولا يحتاج الي مخصص يعني صفة مولانا عز وجل اما وجودها
في المحل فلا نزاع في ذلك اذ هي قائمة بذاته تعالي واما
قوله ولا يحتاج الي مخصص ان كان مراده بذلك ان الصفات
ليس لها مخصص اي مؤثر وموجد فمسلم اوليس لها
مخصص من نفسها للزوم الدور والتسلسل فمسلم ايضا

اوليس لها مخصص اي مريد خارج عن الذات فكذلك
للزوم الايجاب واما ان كان مراده مطلقا فممنوع لتوقف
بعض صفة علي صفة اخري كما علمته فيما مر فالممنوع
هو المخصص من نفس الصفة والمخصص الخارج عن الذات
والصفات لا المخصص الخارج عن نفس الصفة لان الصفة
المتوقفة غير الصفة المتوقفة عليها وخارجة عنها
لكنها ليست خارجة عن الصفات اي عن جميعها لانها ايضا
من جملة الصفات واذا توقفت الذات علي بعض صفاته
لاجراء عاداته فتوقف بعض صفته علي بعض صفته اخري
كتوقف القدرة علي الارادة حتي تبرز المعدوم وتعدم
الموجود بحسب تخصيصها قوله والوحدانية قال المولف
في شرحه ان الوحدة في حقه تعالي تشتمل علي ثلاثة اوجه
احدها نفي الكثرة في ذاته ويسمي الكم المتصل الثاني
نفي الشريك له تعالي في ذاته او صفته من صفاته ويسمي
الكم المنفصل والثالث انفراده تعالي بالايجاد والتدبير
العام بلا واسطة ولا معالجة وقال الحنيفة الخراشي
فوحدانيته تعالي بمعني لا شريك له في ذاته اي في وحدانية
الذات يعني ليس بمركب ولا نظير له بان يكون ثم ذات
كذاته واما وحدانية الصفات اي كل صفة ليست بمتعددة
في حقيقتها لا في قيامها بالذات ولا وجود نظيرها في ذات
اخري ووحدانية الافعال بمعني انه لا خالق غيره فليس
ثم من يشاركه ولا يعينه في فعل انتهي واقول نعم وان
فسره الاشاعرة الوحدانية بلا نفي كما له في ذاته



وصفاته وجعلوا الاول عبارة عن نفي الكثرة في ذاته
اي عن عدم التركيب لان دلالة الكلام عليه غير بينة
وان لزم ذلك عقلا واما على نفي النظير فبينة حيث
قوله تعالى قل هو الله احد لقطع الشركة اي لنفي المشارك
في ذاته بمعنى نفي النظير ولا يفهم منه نفي التركيب بالدلالة
اللفظية وان استلزمه العقل وحاصله الكم
بالتشديد والتخفيف عبارة يقبل التقدير في ذاته وينقسم
الى قسمين متصل وهو التركيب من جوهرين ومنفصل وهو
العدد فالمراد من الكم المتصل في ذاته تعالى هو التركيب من
جوهرين كما قلنا ومنفصل وجود ذات ثمة كذاته تعالى ومن
المتصل في صفاته ان يكون كل صفة من صفاته تعالى متعددة
في حقيقتها فرضا وتقديرا ومن المنفصل وجود صفات
كصفاته تعالى في ذاته اخرى فتصور الاتصال والا
نفصال والتعدد ممكن عقلا لكنه ممنوع ومحال
في الخارج وفي نفس الامر على ما مثلنا في ذاته تعالى وفي صفاته
المقدسة فلا يرد ما قاله الشارح الفير واني ما نصه
وتعبير الشارح عن الاول بالكم المتصل وعن الثاني بالمنفصل
هنا تجوز اذ المعنى من حيث هو معنى لا يقبل التجزي انتهى
اي من كون كل صفة من صفاته متعددة في حقيقتها
ولاجل ذلك قلنا فرضا وان كان محالا من اصله لان
الفرضيات لا تستلزم الوقوع وقد يفرض المحال عقلا والا
لما احتاجوا الى نفي الكثرة قال الكافيجي في كتاب الانوار
في علم التوحيد هل في فرض تحقق الممتنع وفي بيان

بطلانه فائدة قلت فيه فوائد كاثبات المطلوب ودفع
الشبهة والزام الحجة على الخصم وبيان استحالة المستحيل
على سبيل البرهان والمشهور عند الناس ان المستحيل
يفرض وقوعها الامر من الامور قال الله تعالى ولا يدخلون
الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط الآية وولوج الجمل في سم
الخياط مع كونه محالا افرض ليعلم الخصم ان ولوج الجمل
من سم الخياط امر محال فدخول الكافر الجنة صار محالا
قال اهل البيان من المحسنات المعنوية ايراد حجة
المطلوب على طريق اهل الكلام فذاته تعالى وصفاته
منزهة عن الكم المتصل والمنفصل في نفس الامر وهذا هو
معنى الوحدانية بنفي الكثرة في ذاته وصفاته ووحدانية
الافعال بمعنى لا خالق غيره قال الملا علي القاري في شرح
بدء الامالي الاحدية اسم لمن لا يشاركه شيء في ذاته
والوحدانية اسم لمن لا يشاركه شيء في صفاته وبهذا
تبين الفرق بينهما انتهى ومستندنا قوله تعالى قل هو
الله احد اي في ذاته فلم يقل واحد قال ابن عرفة
والحق ان الوحدة انفراد الشيء عن غيره بمعنى نفي المشاركة
اعني بخلاف الجوهر الفرد فانه يشاركه جواهر فردة كثيرة
انتهى وحاصل هذا الكلام ان الجوهر الفرد لا يتصف
بالوحدة وان اتصف بالفردية لا بمعنى الوحدة نفي النظير في
الذات والصفات على قولهم واقول فاذا كانت
الوحدانية عبارة عن نفي الشريك فالاخرى ان يكون
التوحيد عند اهله اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها

كوجوب الوجود والقدرة القديمة وقدم القيام بنفسه
واستحقاق العبادة واقول لعل الفردية هي ضد
الزوجية لا بمعنى الوحدة التي بمعنى نفي المشاركة
وقد تستعمل في الشيء البسيط في ذاته بدليل وصفهم الجوهر
بالفرد عند كونه غير مركبة فتصح للرد على من يدعي
لو ثباتها الزوجية والجسمية ويلزم من نفي الزوجة نفي
الولد قال تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا قال الملا على القاري
عند قول الامام ابي حنيفة رحمه الله والله تعالى
واحد اي في ذاته لا من طريق العدد اي حتى يتوهم
ان يكون بعده احد ولكن من طريق انه لا شريك له
اي في نعته السرمدي لا في ذاته ولا في صفاته ولا
نظير له ولا شبيه له كما سيأتي في كلامه التنبيه
على هذا التنزيه وكأنه استفاد هذا المعنى المراد من
سورة الاخلاص على سورة الاختصاص قل هو الله
احد اي متوحد في ذاته منفرد في صفاته الله
الصمد اي المستغني عن كل احد والمحتاج اليه كل
احد لم يلد ولم يولد اي ليس بمحل الحوادث ولا بحادث
ولم يكن له كفوا احد اي ليس له احد مماثلا و
مجانسا ومشابها ومؤانسا وفيه رد على كفار مكة
حيث قالوا الملائكة بنات الله وعلى اليهود حيث قالوا
عزير ابن الله وعلى النصارى حيث قالوا المسيح
ابن الله وان امه صاحبة له انتهى قوله والمراد
بالذات الحقيقية العظمى الخ قال ابن عبد الحق



السنباطي في شرح شرح بسملة شيخ الاسلام عند
قوله الله اعلم بالغلبة التقديرية على الذات والمراد
من الذات الهوية الخارجية لا الحقيقة ولا مقابل
الصفة انتهى فقوله لا الحقيقة رد على المناوي
وعلى الشارح القيرواني حيث قال ابن الفرس على النسفي
وهوية الشيء مشخصاته وقيل وجوده المخصوص
انتهى ثم نتنبه على الوجود بانه الشيء المتحقق في الاعيان
اي خارج الذهن فائدة قال في شرح الجوهرة
اعلم ان علماء الاسلام اتفقوا على جواز اطلاق الاسماء
والصفات على الباري تعالى اذا ورد بها الاذن من
الشرع والشارع وعلى امتناعه اذا ورد المنع واختلفوا
في جواز اطلاق ما لا اذن فيه ولا منع وكان تعالى متصفا
بمعناه ولم يكن من الاسماء والاعلام الموضوعة من سائر
اللغات اذ ليس في جواز اطلاقها عليه تعالى محل نزاع لاحد
ولم يكن اطلاقه موهما نقصا بل كان مشعرا بالمدح فمنعه
جمهور اهل الحق مطلقا اي في الاسماء والصفات وجوزه
المعتزلة مطلقا وفصل الغزالي فجوز اطلاق الصفة وهي
ما دل على معنى زايد على الذات ومنع اطلاق الاسم وهو
ما يدل على الذات فقط انتهى وقال حسن جلبي الفناري
في شرحه على المواقف صرح بعض الفضلاء بان لفظ واجب
الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف
في اسمائه تعالى ينبغي ان لا يجوز اطلاقه عليه تعالى مع ان هذا
الاطلاق شايع اللهم الا ان يقال هذا الاسم في التحقيق صفة





جرت على غير من هي له اذ المعنى وجوده واجب كما في حسن
الوجه اي وجهه حسن فليس من محل النزاع انتهى واقول
انحط المال الى ان اطلاق الصفة حيث لم يكن موهما
نقصا بل مشعرا مدحا جائز وان لم يرد من الشارع وانما
التوقيفي في الاسما افهمه وقال السيوطي في اتمام الدراية
لقراء النقاية وذاته مخالفة لساير الذوات جل وعلا
وعدلت عن قول ابن السبكي في جمع الجوامع حقيقة
مخالفة لساير الحقايق لان ابن الزملكاني قال يمتنع
اطلاق لفظ الحقيقة على الله تعالى قال ابن جماعة وتعليله
لانه لم يرد وقد ورد اطلاق الذات عليه تعالى ففي البخاري
وذلك في ذات الاله انتهى واقول هذا دليل لمن قصر
التوقف في اسما الذات فقط فيجوز اطلاق اسم الصفة
حين لا نقص كما مر وقال القنوي في شرح عمدة النسفي واعلم
ان من روى عن ابي حنيفة ان لله ماهية لا يعلمها
الا هو فقد افترى عليه لان الشيخ الامام ابا منصور الما
تريدي مع كونه اعرف بمذهبه لم ينسب هذا القول
اليه انتهى واقول وعلى تقدير صحته لا يبعد ان يراد
بالماهية الحقيقة الذاتية اذا اعتبرت الماهية مع
التحقق وذات لا تدرك ولا تحاط بالكنه قال المحقق
المولى على القاري فانها لا يعرفها كما هي الا هو فمن ادعاها
حكم على جهله بها انتهى واما على تقدير اطلاق الماهية
على ذاته تعالى وان لم تكن مروية عن ابي حنيفة بل على
القواعد فقد منعه اللقاني في شرح جوهرته واول ان

الله ما

الله ماهية لا يعلمها الا هو بان لله اسما لا يعلمها
الا هو وقال انه صح هذا عن ابي حنيفة انتهى ولعل وجه
منع الشيخ اطلاق الماهية على ذاته تعالى وتقدس فضلا
من عدم وروده شرعا ان اصل الماهية ما هي بالتخفيف
للسؤال وهي من حيث هي من الامور المذهونة التي لا تحقق
لها في الخارج والله سبحانه وتعالى متحقق ذهنا وخارجا
فضلا من انها يسال بها عن الجنس والنوع والباري تعالى
لا جنس له مطلقا حتى يشمله ويشمل غيره ولا نوع له ايضا
حتى يميز بفصل عن اغياره بخلاف الذات فانه ورد في
السنة كما في البخاري وورد ايضا لا تفكروا في ذات الله
ثم اعلم انه لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه ايضا حتى على
تقدير التسليم لتعريف الفلاسفة بانه هو الشي الغني
عن الموضوع لان في اطلاقه ايهام نقص فان الجوهر
يطلق على الجز الذي لا يتجزى وهو احقر الاشيا مقدارا
فضلا عن عدم الاذن به شرعا فلا يطلق عليه كما نص
عليه ابن ابي شريف قوله سبع صفات تسمى صفات
المعاني هذه التسمية على راي الاشاعرة واما الما
تريدية فيسمونها صفات الذات وتسمى ثبوتية ووجودية
فكل صفة ذات ثبوتية وليس كل ثبوتية صفة
ذات التكوين صفة فعل قال الملا على القاري
على الفقه الاكبر في الفرق بين صفات الذات وبين
صفات الفعل ما نصه وعندنا ان كل ما وصف به ولا
يجوز ان يوصف بضده فهو من صفات الذات كالقدرة



والعلم والعزة والعظمة وكلما يجوز ان يوصف به بضده فهو
من صفات الفعل كالرافة والرحمة والسخط والغضب واما
عند الاشعرية فالفرق بينهما ان ما يلزم من نفيه نقيضه فهو
من صفات الذات فانك لو نفيت الحياة يلزم الموت ولو نفيت
القدرة يلزم العجز وكذا العلم مع الجهل وما يلزم من نفيه
نقضه فهو من صفات الفعل فلو نفيت الاحيا والاماتة و
الخلق والرزق لم يلزم منه نقيضه فعلى هذا الحد لو نفيت
الارادة لزم منه الجبر والاضطرار ولو نفيت عنه الكلام
لزم الخرس والسكوت فثبت انهما من صفات الذات انتهى
واقول يتامل في وكلما يجوز ان يوصف به وبضده فهو من
صفات الفعل الخ حيث عدل عن الخلق والرزق مع انهما
من صفات الفعل لان في الاتصاف بضدهما بحث كما سياتي
في المضابط السالم من الخدش عندنا ان صفة الذات
ما يلزم من نفيه نقيضه بالصاد المهملة واما صفة
الفعل ما يلزم من نفيه نقيضة كما ذكره بعض الافاضل
تامل قال بياضي زاده في شرح الفقه الاكبر عند
قوله فلا يزال بصفاته من الصفات الثبوتية البالغة
عندنا الى ثمانية من الحياة والعلم والقدرة والارادة
والكلام والسمع والبصر والتكوين انتهى اقول فالتكوين
صفة فعلية اي هي مبدا للايجاد بالفعل والتخصيص ان
مبدا ايجاده تعالى للكائنات انما هو صفة القدرة والارادة
عند اكثر الاشعرية ولا تحقق لصفة ثبوتية ازلية هي
التكوين عندهم ومبدا الايجاد عند جمهور الماتريدية صفة

التكوين الازلية والارادة والخلاف بين الطائفتين
تحقيقي ومن زعم انه لفظي وان مراد الماتريدية بالتكوين
القدرة فقد غلط وغلط ولم يعط التامل حقه ذكره
ابن الغرس على النسفي قال بياضي زاده في شرح الفقه
الاكبر واصل المسلك ماخوذ من قوله تعالى انما
امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ونحو قوله تعالى
فعال لما يريد كما في التسديد وغيره فانه تعالى عبر عن
تكوينه الازلي بان يقول له كن وهو مجاز عن سرعة الايجاد
عند الجمهور متادال على ايجاده تعالى الاشيا عند تعلق
ارادته فلا تراخ وتعذر وليس بمعنى تعلق القدرة و
الارادة لانه علق على ارادة اي تعلقها المدلول بقوله
تعالى اذا اراد شيئا فدل على انه غيره لان المعلق غير المعلق
عليها بالضرورة ورتب الوجود المدلول بقوله تعالى فيكون
فدل على انه غير تعلق القدرة لان تعلقها لصحة وجود المقدور
دون وجوده انتهى وفي شرح اكمل الدين محمد بن محمود الحنفي على
وصية الامام ابي حنيفة والتخليق هو التكوين وهو عندنا
صفة غير القدرة خلافا للاشعرية وقد استخرجه علماؤنا
رحمهم الله تعالى من قوله تعالى انما قولنا لشيء ان نقول له كن
فيكون والحاصل من مفهومه ان القدرة نسبتها الى جانب
الوجود والعدم سوا والتكوين انما هو باعتبار النظر
الى جانب الوجود انتهى واقول يتامل في قوله والتكوين انما
هو باعتبار النظر الى جانب الوجود فانه يلزمه ان الاعدام
بكسر الهمزة ليس بالتكوين مع ان الايجاد والاعدام

لا





لا يتحقق الا بالتكوين عند جمهور الماتريدية ولعل
الشيخ لما فسر التعليق الذي هو التكوين مخصوص بالتكوين
العام الذي هو مبدا التعليق وراى مفهوم التكوين الذي
هو الفعل بفتح الفا [illegible] المصدري لا يتعلق الا في جانب
الوجود لا في مقابلة وهو العدم ذهل عن الانتقال الى الاعدام
او لم يلتفت اليه مع ان البحث فيه اذ البحث في تاثير الصفة
التي هي قائمة بالمكون بكسر الواو وهو الاعدام لا في الصفة
التي تقوم بالمكون الذي سيكون بفتح الواو وهو العدم
ولا خفا في ظهور معنى التكوين الذي هو الفعل بفتح الفا في الاعدام
كما هو ظاهر في الايجاد اذ اعدام الشيء فناؤه وفيه معنى
الفعل بالضرورة للفرق الواضح بين الفنا الذي ليس فيه
معنى الفعل وبين الافنا الذي يتحقق فيه ذلك المعنى تامل
واما القدرة فهي في القوة اخذا من قوله تعالى ذي القوة
المتين التي لا بد منها لتكوين الشيء اي لفعله بفتح الفا
ولازمة له ولذا قيل انها شرط لصحة وجود المقدور
والمعنى ان من قامت به القدرة يصح منه تكوين الشيء فهي
شرط لازم لايجاد الشيء او وجوده الخارجي لان الايجاد
والاعدام بها كما هو راي بعض الاشاعرة ونقض
منا قال بعض افاضل الشافعية في شرح منظومة
يا سائلي عن صحة الاجساد اسمع صحيح الطب بالاسناد
ما نصه القدرة هي التمكن من احداث الشيء وقيل
هي صفة تقتضي التمكن وقيل هي صفة تؤثر على وفق
الارادة فقيل قبل الفعل وقيل معه فان اريد بها المؤثر فهي

هو مؤثر فالحق الثاني اي كونها مع الفعل وان اريد ما يؤثر
حين ضم اليه الارادة فالحق الاول اي كون القدرة قبل الفعل
لا معه وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه وقدرة
العبد عبارة عن هيئة بها يتمكن من الفعل انتهى قال
الاصبهاني والقادر هو الذي يتحقق ان يصدر منه الفعل وان لا
يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على
الاخر بانضياف اي بانضمام وجود الارادة او عدمها الى
القدرة اي والا كان يلزم الترجيح بلا مرجح وهو غير جائز
عند الكل وبما قررناه لك من وضوح تفسير القدرة ومعنى
التكوين علمت انه لم يظهر فرق في القدرة من التكوين في الضابط
الذي ذكره الشيخ للتكوين لكن علم من كلامه ومن كلام
ابن الفرس [illegible] النسفي ان ما ذكره الغزالي جماعة في شرح بدء
الامالي من قوله الصفات على قسمين صفات ذات وهي قديمة
بالاتفاق كالعلم والكلام وصفات افعال كالخلق واختلف
فيها فمذهب الحنفية انها قديمة ومذهب الاشاعرة
انها حادثة قلت والنزاع عند المحققين يزول لمرد به
النزاع اللفظي يعني ان الخلق صفة حادثة اذا تعلقت بالحادث
واما تعلق بالحادث فهو راجع الى القدرة التي ينشا
منها التخليق ونحوه ولا نزاع في قدمها وقول بعضهم عند
بيان الكلام اللفظي بقوله الكلام اللفظي الذي
هو القران صفة ترجع الى الايجاد فان تعلقت بملفوظ
خاص فهو كتعلق الخلق بالمخلوق وهو حادث باعتبار
هذا التعلق فهو ليس قائما بذاته تعالى حينئذ بل متعلق بذاته





تعالى ولا ضرر في التعلق وانما الضرر في القيام فان
تعلق بملفوظ فهي صفة قديمة والمسئلة بعينها
مسئلة صفات الافعال والنزاع بين الاشاعرة
والماتريدية لفظي انتهى منظور فيه لما علمت مما سبق
من ان النزاع في صفة الفعل بين الماتريدية والا
شعرية على التحقيق معنوي لا لفظي قال الملا علي القاري
عند شرح قول الامام والفاعل هو الله تعالى بالفعل
صفته في الازل وفي كلام الامام ايما الى انه لو كان
فعل الله مخلوقا لزم تعدد الخالق وقد ثبت ان الله
سبحانه وتعالى خالق كل شئ فله سبحانه التوحيد الذاتي
والصفاتي والفعلي واغرب ابن الهمام حيث ذهل عن
هذا الكلام فقال ليس في كلام ابي حنيفة تصريح بان
صفة التكوين قديمة زائدة على الصفات المتقدمة انتهى
مع انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون بفتح الواو
لانهما غيران عندنا فالتكوين قديم والمكون حادث
على ان التكوين في الازل لم يكن ليكون العالم به في الازل بل
ليكون وقت وجوده وقد قالوا ان تاخر متعلقات الصفات
بالنسبة الى الكائنات في عالم الظهور الخلقي لا يوجب نفي صحة
اتصاف الباري بالصفات ازلا كما قال ابو حنيفة وقد كان
الله خالقا قبل ان يخلق اي كان متصفا بصفة الخلق ازلا
فجعل ضابط صفة الفعل كل ما يجوز وصفه به وبضده بمعنى
انه يتصف بالخلق وبعدم الخلق على معنى توقف ظهور الخلق
على وجود المخلوقات فيما لا يزال وكذلك الرزق فبعيد من

من الدعوى اذ لا يلزم من عدم تاثيرهما في متعلقاتهما في
الازل عدم اتصافه بهما تعالى ازلا كما مر حتى يلزم الاتصاف
بضدهما واما الفرق بين صفة الذات وبين صفة الفعل
بان ما جرى فيه النفي والاثبات فهو من صفات الفعل كما يقال خلق
لفلان ولدا ولم يخلق لفلان مثلا ورزق لزيد مالا ولم يرزق
لعمرو مثلا وما لا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات
كالعلم والقدرة فلا يقال يعلم كذا ولم يعلم كذا ويقدر على
كذا ولم يقدر على كذا ليس بشئ حيث هذا الفرق للمعتزلة
كما نقله عنهم الملا علي القاري في شرحه على الفقه الاكبر
في بحث الصفات وانظر اذا اعلى تسنبت المرحوم الشيخ منصور
الطبلاوي في تفسير الفاتحة بهذا الفرق بين صفة الذات
والفعل بعد كونه من فروق المعتزلة سيما ليس هذا النفي
هو المقصود في هذا المقام تامل فان البحث في سلب
نفس صفة الخلق والرزق مثلا عن الله تعالى ازلا لا في سلب
تعلقاتهما واضافتهما فيما لا يزال تامل وتدبر قال الشيخ
شمس الدين محمد الصفوي المقدسي في جواب سؤال رفع
اليه عن صفة التكوين ما نصه ويعبر عن سرعة ايجاده
بكن لا بالكاف والنون بقولهم وامره بين الكاف والنون
وانت تعلم انه ليس بين الكاف والنون شئ فعلمنا ان المراد
سرعة الايجاد انتهى قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى
بديع السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن
فيكون قوله كن من كان التامة اي احدث فيحدث وليس المراد
به حقيقة امر وامتثال بل تمثيل حصول ما تعلقت به ارادته



بلا مهلة بطاعة للمامور والمطيع بلا توقف فيه تقدير
لمعنى الابداع انتهى يعني بخلاف ما اذا كان عبارة عن الامر الكوني
بالكلام النفسي خطابا بالصور الاشيا الموجودة في العلم
المعدومة في الخارج ليدخل الى الوجود الخارجي كما هو مذهب
الاشعري فانه حينئذ يكون تقرير المعنى الاختراع اذ الابداع
اخراج الشي من العدم الى الوجود بمادة بخلاف الاختراع فانه
اخراج الى الوجود من غير مادة ومنه اوليات قال في الانوارى
معناه فانما يقول لاجل تكوينه انتهى قال شيخ الاسلام محمد شمس
الدين النسفي في تفسيره وعليه فليس فيه خطاب معدوم
وقيل انه خاطبه بتقدير وجوده اي انه كاين لا محالة بحسب
الاول فهو كالموجود فصح الخطاب وقد جرت الصفة الالهية
ان يكون الاشيا بكلمة كن فيكون المامور هو الحاضر في العلم
والمامور به هو الدخول في الوجود وهذا جواب اخر وقال
في المطالع كن ليس هو قولا من الله بالكاف والنون ولكنه
عبارة عن سرعة كلام يودي المعنى التام المفهوم انتهى
وبما ذكر علم الجواب عما اورد على ان الامر بكن لا يخلو
ان يكون قبل وجود المامور او بعد وجوده فان كان
الاول ادى الى خطاب المعدوم وان كان الثاني ادى
الى تحصيل الحاصل وان كان قد اجيب عنه ايضا بان
الامر مقارن للمامور لا يتقدمه ولا يتاخر عنه قال النسفي
في بحر الكلام وعندنا بالشرع اي اما ايجاده تعالى الاشيا
عندنا بالشرع اي بصفة الفعل لا بالقول اي لا بالكلام
الذي من صفات الذات وبهذا علمت ان قوله تعالى

كن ليس عبارة عن الامر الكوني كما قاله الاشعري وبعض
منا ان الكائنات توجد بالامر النفسي المتعلق بالاشيا المعلومة
عند ارادة ايجادها وفي شرح الفقه الاكبر للفاضل
علي القاري وقال القونوي في شرح العمدة اهل السنة
لا يرون تعلق وجود الاشيا بقوله تعالى كن بل وجودها
متعلق بايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام
عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وعند الاشعري
ومن تابعه وجود الاشيا متعلق بكلامه الازلي وهذه
الكلمة دالة عليه كذا في شرح التاويلات واشار
فخر الاسلام علي البزدوي في اصوله الى ان المراد بقوله تعالى
كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لا مجازا عن الايجاد والتكوين
انتهى فتلخص لك من مجموع ما نقلناه ان وجود الاشيا
عند الاشعري بخطاب كن بالكلام النفسي لا غير وعند
جمهور الماتريدية بالايجاد اي صفة الفعل لا غير
وعند البزدوي بالايجاد والخطاب فكان مذهبا
ثالثا كما نبه عليه الملا علي القاري فان قلت
فاذا حصل الوجود بالايجاد فما فائدة هذا الامر اي
خطابه بكن قلت في شرح علي القاري انه لاظهار
العظمة والقدرة كما انه تعالى يبعث من في القبور بعظمته
ولكن بواسطة نفخ الصور لاظهار العظمة او نقول
دلت الدلائل العقلية اي قوله تعالى فعال لما يريد والله
خلقكم وما تعملون والله خالق كل شي ونحو قوله تعالى
خلق السموات والارض في ستة ايام على ان الوجود

بالايجاد الذي هو الخلق ووردت النصوص القاطعة
النقلية انه بهذا الامر فوجب القول بموجبها اي ايضا
من غير اشتغال بطلب الفايدة انتهى واقول قوله عند
الاشعري الى اخره هو المشهور عند قدما الاشاعرة
في نص الجدل بيننا وبينهم واما المذكور في مدونات
بعض المتاخرين منهم كما في عقيدة السنوسي وشروحها
وحواشيها ان الايجاد والاعدام بتعلق القدرة
والارادة قال الشارح الحفصي على ام البراهين
للسنوسي القدرة وهي صفة توثر في ايجاد الممكن
واعدامه فصفة جنس وتوثر مخرج لما لا يوثر من
الصفات كالعلم وفي ايجاد الممكن واعدامه مخرج للارادة
لانها حينئذ وان كانت توثر لكن لا في الايجاد والاعدام
بل في التخصيص انتهى ثم الايجاد والصنع والانشا ونحو
ذلك كالاحيا والاماته والتصوير تكوينات مخصوصة
خصت بخصوصية التعلقات والكل داخلة تحت التكوين
العام وراجعة اليه عندنا وذكر علامة الروم ابن
الكمال في الفريدة ان الله تعالى خلق عوالم كثيرة ولكنه
جعلها محصورة في عالمين وهما عالم الخلق وعالم الامر
كما قال تعالى الا له الخلق والامر عبر عن عالم الدنيا
وهو ما يدرك بالحواس الخمس الظاهرة بالخلق وعبر
عن عالم الاخرة وهو ما يدرك بالحواس الخمس الباطنة
وهي العقل اي القوة العاقلة وما يليها الى اخره
بالامر فالاوليات العظايم وتسمى عظايم المخلوقات

وهي

وهي الارواح والعرش والكرسي والقلم والجنة
والنار واهلوهما من عالم الامر لانه تعالى اوجدها ام
كن لا من شي بلا واسطة وغيرها من عالم الخلق
لانه تعالى اوجدها بالوسايط من شي انتهى واذا
علمت ذلك علمت ان قول البعض بان الله تعالى
اوجد الاشياء كلها مطلقا من غير عنصر ومادة
لا من شي خالف لما ورد في السنة من ان الله تعالى
خلق نور محمد عليه السلام من نوره قبل كل شي
ثم قسم ذلك النور الى اربعة اجزا فخلق من
الجزء الاول القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث
العرش ثم قسم الجزء الرابع اربعة اجزا فخلق من
الجزء الاول حملة العرش ومن الثاني الكرسي ومن
الثالث باقي الملايكة ثم قسم الجزء الرابع اربعة اجزا
فخلق من الاول السموات ومن الثاني الارضين
ومن الثالث الجنة والنار ثم قسم الجزء الرابع
اربعة اجزاء فخلق من الاول نور ابصار المومنين
ومن الثاني نور قلوبهم ومن الثالث المعرفة بالله
ومن الرابع نور انسهم هو التوحيد بلا اله الا الله
محمد رسول الله ثم خلق الماء والاصح ان الما
قبل العرش ويدل عليه قوله تعالى وكان عرشه على
الماء كذا في المواهب اللدنية وساير كتب الاحاديث
ونقله هكذا الفاضل الشيخ احمد البشبيشي في
التحفة السنية وفي الهيئة السنية للسيوطي وفي



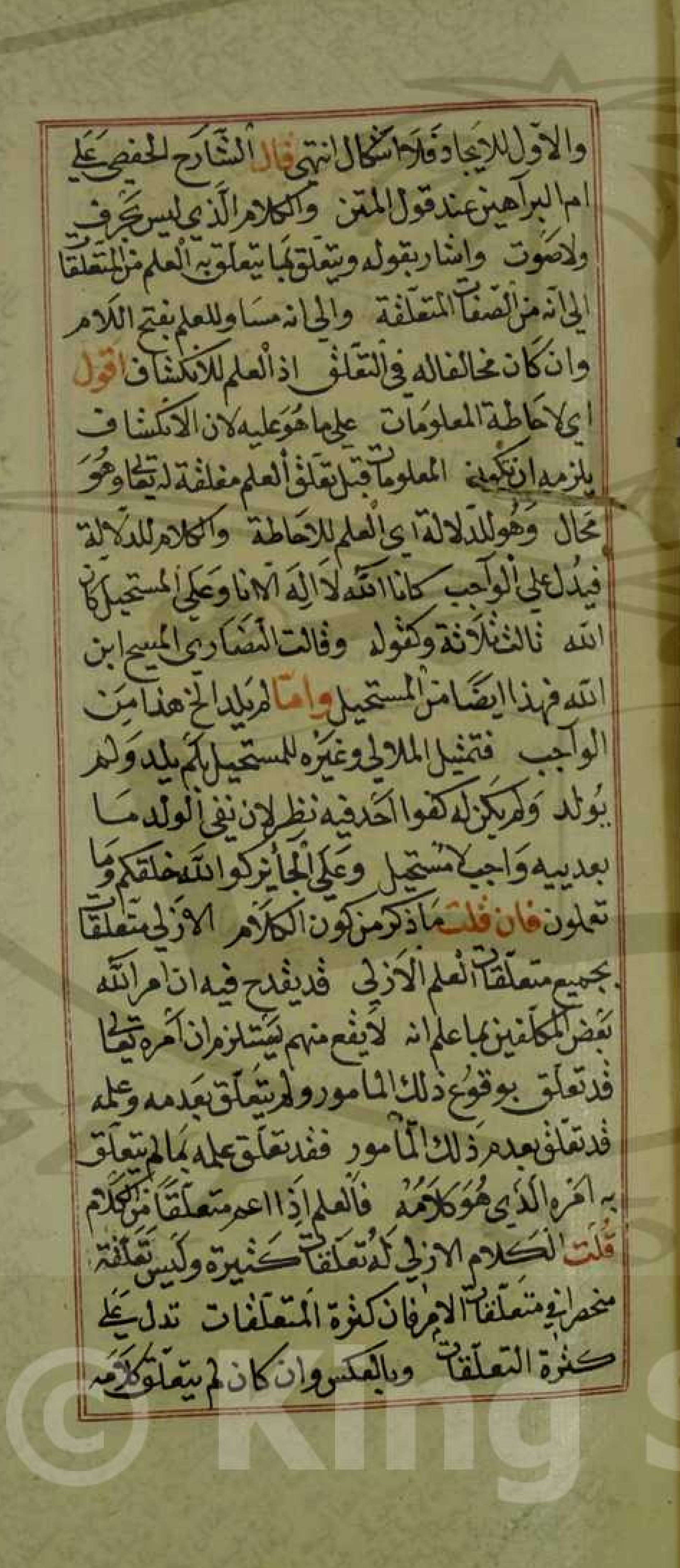
المحمدية لابن الكاتب لما اراد الله ان يخلق الما خلق
ياقوتة خضرا فنظر اليها فذابت فرقا حتى صارت
ما فهو يرتعد من مخافته الى يوم القيامة قال تعالى
وجعلنا من الماء كل شيء حي ثم خلق الريح فوضع الماء
على متن الريح ثم خلق العرش فوضعه على الماء وفي
كتاب الرد على الجهمية عن عبد الله بن عمر قال
لما اراد الله ان يخلق الاشياء اذ كان عرشه على الماء
واذ لا ارض ولا سما خلق الريح فسلطه على الماء
حتى اضطربت امواجه واثار ركامه فاخرج من الماء
دخانا وطينا وزبدا فامر الدخان فعلا وسما فخلق منه
السموات وخلق من الطين الارضين وخلق من الزبد
الجبال والذي تحصل ان الاشيا كلها خلقت من الماء
الا المبدا الاول بالنسبة للمخلوقات وهو النور المحمدي
فانه يقول كن لا من شيء ومادة فهو مبدا اول
المخلوقات او ان الاوليات جميعها خلقت لا من شيء
على حسب الاقوال وباقي المخلوقات من مواد اظهارا لكمال
قدرته وتبيينا للتاثير صنفي قول كن وقوله فعال لما يريد
المشار اليهما بقوله تعالى الا له الخلق والامر ولعل هذا
اي ما ذكر من ان النور المحمدي لا من شيء لا ينافي حديث
ان الله خلق نور نبيك من نوره لان المعنى على تقدير
ان تكون الاضافة بيانية اي من نور هو ذاته لكن
لا بمعنى انها مادة خلق من نوره منها لان ذاته تعالى
لا تتجزى بل بمعنى انه تعلقت ارادته به فكان بلا توسط



شيء في وجوده وكذا صفاته تعالى ايضا اي انها لا تتجزى
وحينئذ يتامل في كلام الشيخ علي الشبراملسي في
حاشيته على المواهب اللدنية في توجيهه الثاني
لهذا المحل بقوله او ان المراد بنوره معنى عبر عنه
بالنور للمشابهة والمراد انه خلق نور محمد من معنى
يشبه النور موجود في الازل كوجود الصفات
القائمة به سبحانه وتعالى فانها لا اول لوجودها انتهى
فانه يلزم قوله خلق نور محمد من معنى يشبه النور موجود في
الازل لوجود الصفات القائمة به سبحانه وتعالى ان هذا
المعنى المشابه للنور من جملة صفاته الكمالية حيث انه
موجود في الازل اذ لا موجود في الازل الا صفاته
وذاته تعالى **وقوله** خلق نور محمد من معنى يشبه النور يفيد
ان ذلك المشابه جعل مادة لنور محمد مع ان ذلك المعنى
المشابه للنور حيث كان موجودا في الازل كان من جملة
الصفات الكمالية ويلزمها التجزي مع ان الصفات
لا تتجزى كذاته تعالى فالتحرر او ان المعنى من نور مخلوق له
تعالى قبل خلق نور محمد وعلى هذا الاحتمال يكون النور
المحمدي من مادة وكذا الاشياء التي لم يذكرها في تقسيم
النور وربما هذا الاثاني قول ابي حنيفة في الفقه
الاكبر خلق الله الاشيا اي من الذوات والحالات
لا من شيء اي لا من مادة سابقة على المخلوقات حيث قال
الشارح على القاري ولا ينافي انه خلق بعض الاشيا
من بعض المواد على وفق ما اراد فان اصول تلك المواد

حاصله خلقته من غير وجود شي في علم الكون والفساد
زعم بعض الفلاسفة انه لاحدوث لشي الا من شي اخر
وهو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث
شي لا من شي وان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وادعى
الجهمية منهم ان الحوادث باسرها لا من شي اي لا من مادة
ابتدا . واما اهل السنة فقد جوزوا حدوث الاشيا
التي لا تعلق بها مادة اصلا فانت لزي تقسيم المحقق
ابن الكمال الحوادث الى موجود لا من شي والى موجود من
من خير الامور اوسطها بالذي هو مذهب عامة اهل
السنة فلا يقال عليه ما المحوج الى التقسيم وتراه
قد فصل لك ما وجد به الممكنات تفصيلا فعظايم
المخلوقات بامر كن الذي هو عبارة عن الكلام فيكون
ايجادها بصفات الذات على ان المراد بقوله تعالى كن
حقيقة التكلم بهذه الكلمة كما مشى عليه فخر الاسلام
البزدوي في اصوله وبقية المخلوقات بالخلق فيكون
ايجادها بصفات الفعل فيكون قولا خامسا تامل فان
قوله تعالى كن من التكوين اذا كان مجازا عن سرعة الايجاد
على ما ذهب اليه الجمهور منا يكون وجود جميع الكائنات
بصفة الفعل فقط ليس الا لا يقال تعلق الكلام للدلالة
اي على الوجوب والاباحة والتخيير الى غير ذلك مثلا لا
للايجاد فكيف يوجد بها الممكنات لانا نقول الامر
قسمان كما نقل عن الامام محمد بن حسن الشيباني امر الكينونة
اي الكوني وامر التكليفي فالذي للدلالة هو الثاني

والاول



والاول للايجاد فلا اشكال انتهى قال الشارح الحنفي على
ام البراهين عند قول المتن والكلام الذي ليس بحرف
ولا صوت واشار بقوله ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات
الى انه من الصفات المتعلقة والى انه مساو للعلم بفتح اللام
وان كان مخالفا له في التعلق اذ العلم للانكشاف اقول
اي لاحاطة المعلومات على ما هو عليه لان الانكشاف
يلزمه ان تكمن المعلومات قبل تعلق العلم مغلقة لديه تعالى وهو
محال وهو للدلالة اي العلم للاحاطة والكلام للدلالة
فيدل على الواجب كانا الله لا اله الا انا وعلى المستحيل كان
الله ثالث ثلاثة وكقوله وقالت النصارى المسيح ابن
الله فهذا ايضا من المستحيل واما لم يلد الخ هذا من
الواجب فتمثيل الملا الحلي وغيره للمستحيل بلم يلد ولم
يولد ولم يكن له كفوا احد فيه نظر لان نفي الولد مما
بعد فيه واجب لا مستحيل وعلى الجائز كوالله خلقكم وما
تعملون فان قلت ما ذكر من كون الكلام الازلي متعلقا
بجميع متعلقات العلم الازلي قد يقدح فيه ان امر الله
بعض المكلفين بما علم انه لا يقع منهم يستلزم ان امره تعالى
قد تعلق بوقوع ذلك المامور ولم يتعلق بعدمه وعلمه
قد تعلق بعدم ذلك المامور فقد تعلق علمه بما لم يتعلق
به امره الذي هو كلامه فالعلم اذا اعم متعلقا من كلام
قلت الكلام الازلي له تعلقات كثيرة وليس تعلقه
منحصرا في متعلقات الامر فان كثرة المتعلقات تدل على
كثرة التعلقات وبالعكس وان كان لم يتعلق كلامه

بذلك المامور من طريق الامر فقد تعلق به من طريق
النهي وبطريق الوعد وبطريق الخبر بعدم الوقوع و
هذه كلها تعلقات للكلام الازلي فاذن لا يمكن ان
ينفرد العلم الازلي بمتعلق لا يكون متعلقا للكلام
الازلي بوجه من الوجوه تعلقاته ومنشا الغلط حصر
تعلق الكلام في تعلق الامري وهو اعم كما قررناه
**قوله** وهو القدرة والارادة المتعلقتان بجميع
الممكنات القصد من هذا التعميم الرد على المعتزلة
في اخراجهم بعض الممكنات الجايزات كالقبايح من تعلق
القدرة والارادة متمسكين بان الله تعالى لا يامر
بالقبايح بل ينهي عنها فلا يريدها ولا يخلقها وذلك
لعدم فرقهم بين الامر والارادة واعتقادهم ان
الارادة تلازم الامر ونحن نقول يريد ولا يامر
كالمعاصي وقد يامر بما لا يريد كما في قصة ابراهيم عليه
السلام مع ولده بدليل قوله تعالى اخبارا عنه يا ابت
افعل ما تومر وقد اراد الله ان يذبح الكبش الفدا
لاسمعيل عليه السلام فيتخلف الامر عن الارادة
وبالعكس **قوله** فدخل فيها الخ متعلق هاتين الصفتين
اي القدرة والارادة الممكنات دون الواجبات
والمستحيلات اي الذاتية فالذي خرج من تعلق عموم
القدرة والارادة الواجب الذاتي والمستحيل
الذاتي والذي دخل تحت العموم الواجبات العرضية و
المستحيلات العرضية فلا منافاة بين كلام الخرائشي

والشارح الفقير واني **تنبيه** فان قلت قد علم ان الواجبات
الذاتية هي الصفات المنسوبة الى الذات العلية حتى
السلبية لكن تعريفهم الواجب بما لا يتصور في العقل عدمه
لا يشمل العدمي مع ان السلوب عدمية **قلت** قال الشيخ
محمد الخرائشي في شرحه اعلم ان الواجب ينقسم الى قديم
والى حادث فالاول كذات الله وصفاته **والثاني** كالتصديق
بالرسل والتحيز للجرم مثلا اي وان كان التحيز للجرم واجبا
عقليا والتصديق بالرسل واجبا شرعيا ثم ينقسم اي
مطلق الواجب باعتبار صفاته تعالى الى واجب وجودي
كالمعاني والى ثبوتي كالاحوال وعدمي كالسلوب فقوله
لا يتصور في العقل عدمه مخرج للمستحيل والجائز فان
المستحيل لا يتصور في العقل الا عدمه والجائز يتصور
وجوده وعدمه الا انه لا يتناول الا المعاني لا السلبية
لانها عدمية فلا تدخل التعريف **واجيب** عن قصور
التعريف بان السلوب وان كانت عدمية الا انها
نسبية والامور النسبية موجودة ذهنا فلا تقبل العدم
المحض والمعرف انما هو الواجب الذاتي لا العرضي والمستحيل
الذاتي كشريك الباري ثم المستحيل الوجود يعني الممتنع
الوجود ان كان امتناعه لذاته كشريك الباري فهو
المستحيل الذاتي لان ذاته تقتضي عدمه وان كان
امتناعه لغيره فهو المستحيل العرضي ثم ان كان الممتنع
من الاوصاف الوجودية كايمان ابي جهل فهو وان
كان ممكن الحصول والوجود بالنظر الى نفسه بقطع



النظر عن العارض والموصوف لكنه استحال وقوعه منه
لتعلق علم الله الازلي به بانه لا يقع منه فلا خلاف
في هذا القسم بانه كان يقبل الوجود في الخارج
لو لم يتعلق علم الله الازلي بعدم وقوعه منه على راي
الاشاعرة وامّا ان كان من الاوصاف الاعتبارية
كدوامي القلب وغيرها من الاعتباريات التي لا
ثبوت لها الا في الاذهان كصفة الاحوال فهذا
القسم هو المختلف فيه حتى بين اهل السنة فقال
بعضهم هي داخلة تحت صنع الصانع وقدرته والمحققون
على خلافه وكل واجب عرضي لا يلزم ان يكون من المستحيل
لان بعض الواجب العرضي من الوجوديات كاتصاف
الجسم بالحركة او السكون لا على التعيين مثلا
ليس مستحيلا بالنظر الى قدرته تعالى لانها صفة
تتعلق بوجود الممكنات فكيف يكون الممكن الوجودي
خارج تعلق القدرة بخلاف الامر الاعتباري فلا يقال
كل واجب عرضي لا ينفك عنه الاستحالة العرضية
لان اتصاف الجسم بالحركة او السكون حيث كان
واجبا عرضيا فانتفا وهما عنه مستحيل عرضي لانا
نقول كلامنا ليس في اتصاف الجسم باوصاف
وعدم اتصافه بها بل في الفرق بين اوصافه الوجودية
التي لها ثبوت في الذهن ووجود في الخارج وبين
اوصافه الاعتبارية التي لا ثبوت لها الا في عقل
المعتبر يعني في ذهنه فقط بالنظر الى دخولها تحت

القدرة

القدرة والصنع لانتفا الفاعلية والصانعية عن
الذهني وسياتي زيادة توضيح وتحقيق لهذا البحث في اخر
الكتاب بمناسبة ان شا الله تعالى تنبيه الواجب
اذا اطلق صرف الى الذاتي وامّا العرضي فلا يحمل عليه
الا بقرينة وكذا المستحيل فالواجب الذاتي ما لا يتصور
في العقل عدمه وامّا العرضي فهو ما وجب لتعلق
علم الله به كما قاله الحفصي كايمان ابي بكر والمستحيل الذاتي
ما لا يتصور في العقل وجوده فهو مخرج للواجب والجائز
اذ الاول لا يتصور في العقل الا وجوده والثاني
يتصور في العقل وجوده وعدمه والمستحيل العرضي
هو ما استحال لتعلق علم الله تعالى به بانه لا يقع و
لعدم ارادته بوقوعه كايمان ابي لهب مثلا فهو من
قبيل الممكن بالنظر الى ذاته اي الى نفس الايمان
ومن قبيل المستحيل بالنظر الى تعلق علم الله بعدم
وقوعه واقول فلا حاجة الى تمثيل اخر للواجب
العرضي انه ممكن هذا ان يكون من قبيل الواجب
العرضي ايضا بالنظر الى كونه مامورا به لا فرق ولا مانع
في اتصاف الشيء بالواجب بالوقوع والا وقوع حيث
كان مامورا به فوقوع الشيء تابع لتعلق علم الله تعالى
وارادته به بخلاف وجوبه فانه بالامر ثم الواجب
العرضي اعم من ان يكون شرعيا اذ قد يكون لازما
عقليا كاتصاف الجسم بالحركة او السكون لا على
التعيين وحينئذ الواجب العرضي ما لزم عقلا او شرعا



اوعادة كتعظيم بعض الانسان بعضا **فائدة** قال الملا
علي القاري في شرح الفقه الاكبر عند قوله واما
ما يمتنع بالغير بنا على ان الله تعالى علم خلافه واراد
خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع
التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه فليس
التكليف به عندنا تكليفا بما ليس في وسع البشر
نظرا الى ذاته ومن قال انه تكليف بما ليس في الوسع
فقد نظر الى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وارادته
سبحانه بخلافه وبالجملة لو لم يكلف العبد به لم يكن
تارك المامور به عاصيا فلذا عد مثل الايمان
الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال اي المستحيل
العرضي بنا على تعلق علمه تعالى وارادته بخلافه ومن قبيل
ما يطاق اي الممكن بنا على صحة تعلق القدرة الحادثة
به بالنظر الى نفسه ثم اعلم ان مراتب ما ليس في وسع البشر
ثلاثة اقصاها ان يمتنع بنفس مفهومه كجمع الضدين
وقلب الحقايق واعدام القديم وهذا لا يدخل تحت
القدرة القديمة فضلا عن الحادثة واوسطها ان لا
يتعلق بها القدرة الحادثة عقلا كخلق الاجسام وعادة
كحمل الجبل والصعود الى السماء وادناها ان يمتنع لتعلق
علمه سبحانه وارادته بعدم وقوعه انتهى قال ابن ابي شريف
في شرح مسايرة ابن الهمام المستحيل ثلاثة اقسام مستحيل
لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل
عادة لا عقلا كالطيران من الانسان ومستحيل عرضي وهو

ما امتنع وقوعه لتعلق ارادة الله بعدم وقوعه او
اخباره تعالى بعدم وقوعه انتهى **واقول** الاقسام اربعة بالنظر
الى امثلة الملا علي القاري لان جمع الضدين من المستحيل
الذاتي لا من المحال العقلي يعني يمتنع بنفس مفهومه لا يحتاج
لامداد العقل ومشاركته في الحكم عليه بالمحال بخلاف
خلق الاجسام فانه من المحال العقلي **واقول** فيسمى الشيء
الواحد كايمان ابي جهل مثلا ممكنا بالنظر الى نفسه بقطع
النظر عن العارض ومستحيلا عرضيا بالنظر الى ارادة
الله منه خلافه وواجبا عرضيا بالنظر الى كونه مامور
به اذ الوجوب تابع للامر ولا نظر فيه الى الوقوع ولا الى
عدم الوقوع بخلاف الوقوع فانه تابع للارادة والعلم
على راي الاشاعرة فتعريف الحفصي الواجب العرضي
بما وجب لتعلق علم الله به بدل ما وجب لتعلق امر الله
به محل نظر كما لا يخفى نعم انما يعتبر العلم والارادة في
المستحيل العرضي حيث هو ما امتنع لتعلق علم الله وارادته
بعدم وقوعه فعلة الوجوب الامر لا الارادة والعلم اذ قد
يامر بالشيء ولا يريده كايمان ابي جهل وابي لهب وذبح اسمعيل
مثلا فيجب لكونه مامورا به ولا ينفع لتعلق علم الله وارادته
لعدم وقوعه ومن ثم كان الوجوب تابعا للامر والوقوع
تابعا للعلم والارادة **ثم قوله والاعدام السابقة** واللاحقة
تامل وجه التامل الاعدام بفتح الهمزة جمع عدم
وهي بمعنى معدوم فالعدم السابق هو العدم الذي
قبل الوجود في عالم الكون والعدم اللاحق هو العدم



الذي بعد الوجود فيه والقدرة انما تتعلق بالعدم
الممكن لا في حالة التحقق عدميته السابقة بل
بالنظر الى وجوده الحادث فيما لا يزال في وقته
المخصوص بالنسبة الى علمه الازلي فهو ما قال العدم
السابق ليس داخلا تحت تنجيزي القدرة من حيث
الاعدام بكسر الهمزة لان عدام المعدوم من تحصيل
الحاصل ولا من حيث الايجاد في تلك الحالة للزوم
الانقلاب والجمع بين النقيضين المفضي الى استحالة
بل يلزم منه مفسدة اخرى تامل فالمراد حينئذ
كما قال في شرح المقدمات فقد ذهب بعض المحققين
الى ان عدم الممكن السابق على وجوده الحادث فيما
لا يزال فمقدور للباري عز وجل انتهى بمعنى انه من حيث
هو معدوم ممكن فلا بد من دخوله تحت تنجيز القدرة
في وقته المخصوص فيما لا يزال على مقتضى العلم الازلي
لا ان المعدوم الممكن حال عدمه تحت تاثير القدرة ولا
لكان يلزم الانقلاب وغيره من المفاسد كما قلنا وقوله
والاعدام اللاحقة ولا شك في ذلك لقوله تعالى فصعق
من في السموات ومن في الارض الاية كل شيء هالك
الا وجهه كل نفس ذائقة الموت سواء كان واحدا
بعد واحد ودفعة واحدة كما هو واقع عند غرق
السفن بمن فيها وكما هو مشاهد عند تسلط الوباء
ثم الله تعالى ينشئ النشاة الاخرة قال الله تعالى كما بدأنا
اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين وقوله

تعالى

تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل
خلق عليم فهذه الاعادة لا شك انها بعد العدم
الذي بعد الوجود الاول فتكون من الاعدام اللا
حقة لكن تعلق القدرة للاعادة ايجاد ثانٍ
فيكون تعلقا بوجود الممكن ثاني مرة لا تعلقا
بالعدم فكيف يقال والاعدام اللاحقة يعني داخلة
تحت القدرة كالاعدام السابقة الا ان يكون الا
عدام اللاحقة ماولة كالاعدام السابقة ايضا
بمعنى دخولها تحت التعلق الصلوحي اي الصالح فيما بعد
للتنجيز كما في الاعدام السابقة لكن نريد هذا
القسم على القسم الاول وهو الاعدام السابقة بان هذا
داخل تحت تنجيزي القدرة اعداما بكسر الهمزة حقيقة
حيث كان موجودا فلم يلزم تحصيل الحاصل وان كان
ليس داخلا حال عدمها تحت تنجيزي القدرة ايجادا بل فيما
بعده بخلاف القسم الاول فان الاعدام بكسر الهمزة
وسكون العين فيه من تحصيل الحاصل وهذا الفرق
بين القسمين لعله لكونه مخفيا في بادي الراي توجه للشارح
ان يقول تامل قال الشارح الحفصي على ام البراهين
عند قول المتن في بحث الكلام ويتعلق بما يتعلق به العلم
من المتعلقات استفيد من كلامه ان المعاني اي الصفات
الثبوتية قسمان متعلق اي وضابطه ما يقتضي امرا
زائدا على القيام بمحلها كالقدرة فانها تقتضي مقدورا



يتأتى بها ايجاده واعدامه والارادة فانها تقتضي
امرا زائدا تختص بها والعلم فانه يقتضي معلوما
والسمع فانه يقتضي مسموعا والبصر فانه يقتضي مبصرا
والقسم الثاني غير متعلق وضابطه ما لا يتعلق بشيء اي لا
يقتضي امرا زائدا على قيامها بمحلها كالحيوة وان المتعلق
باعتبار تعلقه بجميع اقسام الحكم العقلي وجميع الموجود
ات وجميع الممكنات ثلاثة اقسام اي فيكون اربعة
اقسام الاول الغير المتعلق بشيء ولا يقتضي امرا زائدا
وهو الحيوة والاول من الثلاثة المتعلق العلم والكلام
والثاني السمع والبصر والثالث القدرة والارادة
وان اعم الصفات المتعلقات في التعلق العلم والكلام
وان كلما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا
ولا ينعكس لا جزئيا وان بين القدرة والارادة
والسمع والبصر باعتبار المتعلق عموما وخصوصا
من وجه يجتمعان في الممكن الموجود وينفرد السمع
والبصر بالموجود الواجب والقدرة والارادة
بالمعدوم الممكن انتهى اقول قوله وان المتعلق
باعتبار تعلقه بجميع اقسام الحكم العقلي وجميع
الموجودات وجميع الممكنات فيه خلاف اذ من
المتعلق السمع والبصر الاول يتعلق بالمسموعات و
الثاني بالمبصرات عند الماتريدية والموجود اعم من
المسموع اذ الذات من الموجودات ولا يسمع وكذا
الممكن اعم من المبصر لانه اما ان يكون موجودا او

معدوما

معدوما فان كان معدوما فلا يتعلق به البصر
وان كان معدوما فلا يتعلق به البصر عندنا قال
في بدء الامالي وما المعدوم مرئيا فالمسموعات كالاصوات
والالفاظ والمبصرات كالاجرام والاشكال والالوان
وحاصله ان البصر عام التعلق للذوات والاعراض
دون السمع فانه خاص بالاعراض ولا تعلق له بالاعيان
عندنا وحينئذ كان علة الرؤية الوجود فكل موجود
بالوجود الخارجي تحت تعلق البصر بخلاف علة السمع
فان السمع دائر مع الصوت وجودا وعدما كما ذكره
الفاضل ابرهيم السيناني في شرح الفقه الاكبر في تحقيق
مذهب ابي منصور الماتريدي وعليه استاد ابي اسحق
الاسفرائيني وان اختيار الاشعري جواز تعلق السمع
بكل موجود حتى الذات والصفات غاية ما هنالك انه لا
يكون سماع غير الاصوات الا بطريق خرق العادة قال
الخفصي لما ذكره عند قول المتن والسمع والبصر
المتعلقات بجميع الموجودات واشار بقوله المتعلق بجميع
الموجودات الى انهما من الصفات المتعلقة والى انهما
يتعلقان بكل موجود قديما كان او حادثا ذاتا كان
او صفة فيسمعه جل وعلا ويرى في ازله ذاته
العلية وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى
فيما لا يزال الذوات اركانيات كلها وجميع صفاتها
الوجودية من قبيل الاصوات كانت او غيرها الوانا
او الوانا انتهى ثم اذا تاملت وانصفت وجدت تعريفهم



للسمع بانه صفة ينكشف بها كل موجود على ما هو به
يرجع الى العلم ونحن نفرق بين كل صفة واخرى
في هذه الادراكات وبين متعلقاتها حقيقة على
حدة حدة ويؤيدنا قول بعض الشراح ان هذه
الادراكات اي من السمع والبصر والعلم لما كانت
غير متحدة الحقيقة كان تعلقها كذلك غير متحد اي
كل واحد منها يباين سواه انتهى لجواز ان يكون المصدر
الذي هو تعلق في كلامه بمعنى المتعلق بفتح اللام اسم
مفعول قال الشيخ قاسم قطلوبغا في حاشيته على المسايرة
في اصل الخامس والعاشر ان بعض الاصحاب لا يسمي هذه
الصفات قديمة لان القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفة
ومن جوز وصفه بالقدم فيقول الصفات ليست باغيار
الذات بل كل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات
وكذا كل صفة مع صفة اخرى ليست عينها ولا غيرها
انتهى وهذا لا ينافي ما قاله الحنفي من ان كل صفة
تباين سواها لان مراده من حيث حقيقة المفهوم لغة
ومراد قطلوبغا من قوله فيقول الصفات ليست باغيار
للذات اي الغير الاصطلاحي بمعنى وجود احدها
بدون الاخر لا يتصور ذلك في الصفات بل وبين الذات
والصفات وقد نص الكعبي على كفر من قال ان علمه عين
ذاته يعني لا عين وكذا السمع هو غير الذات فانه لو كان
عين ذاته لكان ذاته ايضا علما فيعبد علمه كما يعبد
ذاته ولان علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان



علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بما به يعلم ويعلم بما
به يقدر وانه محال في الشاهد فكذا في الغايب
انتهى واقول قال ابو حنيفة في الفقه الاكبر عند بحث
الصفات ولا نقول ان يده قدرته يعني كما قاله غيرنا
بل بعد صرفه عن معنى الجارحة نعتقد حقيقة ونكل
حقيقته الى الله تعالى ليكون كساير المتشابهات
ولا يلزم نفيه من صفة الكمالات سيما اذا قلنا يقدر
بما يعلم ويعلم بما يقدر بل يلزم الاستغنا عن الثاني فضلا
عن لزوم التعطيل وليس بمذهب لنا قال الفاضل
محمد الخزانيي في حاشيته حقيقة السمع صفة ينكشف
بها كل موجود على ما هو به سوا كانت من قبيل الاصوات
او اجساما او اكوانا كالحركة والسكون واجتماع
وافتراق وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وفيها
ايضا معزوا الى الشيخ محمد بن عبد الله بن خليل ان
سمعه تعالى قبل خلق الخلق واصواتهم وكلامهم تعلق
بكلامه القديم ورؤيته تعالى في الازل تعلقت بوجوده
الازلي فلا يلزم خلوه عنهما في الازل انتهى فاذا علمت
ما ذكرنا جميعها علمت ان من ادعى الاجماع على تعلق السمع بكل
موجود والبصر بكل ممكن مطلقا خلا عن معرفة المذاهب
واستعجل غيره تعصبا واقول الظاهر ان تعلق القدرة
للمعدوم الممكن باخراجه من العدم الى الوجود معنا ايجاد
وجود الشيء ليس له وجود كوني بل مفهوم فقط كما قيل
ان المعدومات ليس لها الا انفهام فقط والايجاد انما يتعلق



باحداث الممكن بعد ان لم يكن ابتكار الاظهار من العدم
المضاف والاحداث هو الاخراج من العدم الى الوجود
وجعل التعلق الذي لاخراج الشيء عن العدم متعلقا بالعدم
ترك توفيق عند ارباب التحقيق وقول الشيخ ابراهيم
الكوراني الكردي في اخبار عند قول عدم تعلق الارادة
ازلا بايجاد العالم صفة كمال عند المليين القايلين بحدوث
العالم الدالة على تفرد الخالق بالوجود وغناه عن العالمين
فلا يلزم من عدم تعلق القدرة ازلا بشيء من العالم
نقص لا في القدرة ولا في الارادة بخلاف عدم تعلق
العلم والسمع والبصر بالفعل اي لا بالقوة ازلا بالمعلوم
والمسموع والمبصر فان انتفا هذا التعلق بالفعل ازلا
يفضي الى نفي العلم بالحوادث ونفي السمع والبصر لها
ولا شك انه ليس بكمال فالجواب عن الشبهة المذكورة بان
السمع والبصر قديمان والتعلق حادث كالقدرة ليس
جوابا شافيا للآتين بل الجواب الشافي ان التعلق قديم
لكن بحقايق الاشيا الثابتة في علم الله تعالى ازلا لا بصورها
انتهى خلاف التحقيق اذ الثابتة في علم الله لا يقال لها
حقايق واعيان الا على مذهب المتصوفة لا على مذهب
المتكلمين فالمتعين عند المتكلمين الصور دون الحقايق
وايضا لا يلزم قدم التعلق الا على مذهب من حصر
التعلق في التنجيزي القديم دون التنجيزي الحادث
الحالي المقارن لتعلق الارادة وذلك في تعلق العلم
فقط اذ لا ضرر في قدم المعلومات بحسب المعلومية

ويجوز



ويجوز ان يكون المراد من قدم التعلق هو التعلق الجاري
في صفاته تعالى لكن لا بالنظر الى الحوادث بل تعلق سمعه
وبصره وعلمه وكلامه بالنظر الى ذاته في الازل ثم قوله
وكل ما هو ثابت في علم الله ازلا فهو شيء لغة فهو بكل ما
في علمه الازلي من الاشيا بصير قبل وجود صورها
في الخارج لكفاية الوجود العلمي لتعلق السمع والبصر
ولو لم يكن الثبوت العلمي للاشيا كافيا لتعلق بصر الحق
وسمعه بمتعلقاتهما ازلا بل كان تعلقهما موقوفا الى
حدوث صور المسموعات والمبصرات لزم ان يكون
الحق سبحانه متصفا بهما في الازل واللازم باطل انتهى
ترك تحقيق وترويج لمذهب دون مذهب والتحقيق ما
قاله السراج الاوشي احد روسا الماتريدية نظما في بدء
الامالي    وما المعدوم مرئيا وشيئا
لفقه لاح في يمن الهلال    عاينا بالمعدوم ما ليس له وجودا
خارجيا في عالم الكون ولو موجودا في العلم والذهن
هنا هو مذهب الماتريدي وقال بعض الصوفية من
الاشاعرة واكثر المعتزلة ان المعدوم مرئي والمعدوم
الممكن شيء لان الشيء صار مستعملا في الوجود ولو عرفا
كانهم من قول الناظم وما المعدوم مرئيا وشيا وانما
يطلق الشيء على المعدوم مجازا حين صار حقيقة اي
عرفية في الوجود ان سلمنا ان الشيء في الاصل اعم
من ذلك وانه في اللغة ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والا فهو
حقيقة لغوية واما الاستناد على قوله تعالى انما امرنا لشيء



اذا اردناه الخ في اطلاق الشيء على المعدوم الممكن
حقيقة لا مجازا مع دعوى عدم الضروري للمجاز فهو
من انكار الضرورة ضرورة وهي المقتضي من ان لا يتوافق
القول مع المعتزلة بان المعدوم شيء وثابت فضلا
من ارادتهم من الشيء انه ثابت في الخارج حالة كونه
منفكا عن الوجود الخارجي وهو باطل واما لزوم عدم
اتصافه سبحانه وتعالى بالسمع والبصر عند متعلقاتهما
وتعلقهما ازلا مع عدم كفاية الوجود العلمي للاشيا
فلا يلزم اذ رؤيته تعالى تعلق بذاته ازلا وكذا سمعه
تعلق بكلامه وعلمه بذاته كما قال الشيخ محيي الدين
في عقلة المستوفز فان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء
معه وهو يعلم ويريد بقاء المعدوم في العدم اي
كونه متكلما موصوفا بالعدم ويكلم نفسه بنفسه
من كونه متكلما ويسمع كلامه ويرى ذاته وهو
الحي بذاته فهذه الاسما والنسب وهو الحي العالم السميع
البصير المتكلم المريد هي التي لم يزل لحكمها ازلا واما كونه
قادرا ورازقا وخالقا فبصلاحية الايجاد وبالقوة
انتهى وهذا القدر كاف في اتصافه تعالى بها ازلا ولا
يضطر الى ما قاله الكردي من الوجود العلمي بمعنى الاعيان
للاشيا الحوادث مستندا الى قول الدواني في شرح
العضدية للحوادث وجود ازلي في علم الله اذ تعلق العلم
بالاشيء المحض محال بديهة انتهى واعلم ان قول العلامة
الدواني من قول للحوادث وجود ازلي الخ في شرح

العضدية



العضدية ميلا الى مذهب الصوفية لا بنا على انه
اشعري العقيدة فقط تامل فان ما قاله في الحوزا
وشرحه عليه المسمى بالزورا يثبت مقالتنا فمن كابر
فيما قلناه فعليه مطالعتهما وان سلمنا لا نسلم الا
لصور الاشيا الحوادث وهي هيأتها الخاصة المر
تسمة في العلم لا لاعيانها بمعنى الحقيقة ولا للوجود
بمعنى الذات والحقيقة تامل تنبيه لا نزاع في ان
المعدوم ليس بمرئي بالنسبة الينا وانما النزاع بيننا
وبين الصوفية واكثر المعتزلة في كون العالم
مرئيا له تعالى ازلا بذاته قبل وجوده في عالم الكون
بالوجود الخارجي على انه يلزمهم عدم الفرق بين
المعدوم والموجود من حيث هو هو قال ابو البركات
عبد الله بن محمود النسفي في شرح العمدة عند قوله
فصل المعدوم ليس بمرئي كما انه ليس بشيء وقالت
المعتزلة العالم مرئي لله تعالى قبل وجوده واتفقوا على
ان المعدوم الذي يستحيل وجوده لا تتعلق به رؤية الله اي
محل الاختلاف وحينئذ في رؤية المعدوم الممكن كما سياتي
تفصيله ولعل بنا الصوفية على اثبات الكمون وعند
المعتزلة بنا على ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في
الوجود العيني ذوات واعيان وحقايق كما نقله الامام عنهم
في المحصل وهو خلف ولقد خبط خبط عشوى الفاضل ابي عبد الله
محمد عز الدين بن جماعة في شرح بدء الامالي بعد ان خلط عند قول
الناظم وما المعدوم مرئيا وشيئا حين قال اشتمل هذا



البيت على قاعدتين الاولى ان الله عز وجل يرى المعدوم
ام لا فمذهب الحنفية والمعتزلة الاول اي ان المعدوم مرئي
مع ان مذهب الحنفية كما قال المائن المعدوم ليس بمرئي
عندهم وكون ما المجازية بمعنى ليس ظاهر غني عن البيان
ثم محل النزاع في رؤية المعدوم البسيط الممكن الوجود
واما المعدوم الممتنع لذاته فلا يرى بالاتفاق وليس
بشيء وكذا الماهية المركبة المعدومة لا خلاف في انها
غير مرئية وليست بشيء مطلقا سواء كان في حق الخالق
او المخلوق الا المخالفين لنا من الصوفية والمعتزلة و
والمقنعية المخالفة لاهل السنة كما نبه عليه النسفي في
شرح العمدة كما نبه على كل ما ذكر بعض شراح بدء الامالي
من تلاميذ الكمال ابن الهمام ثم قوله والقياس على القدرة
فاسد اي من جهة لزوم القدم نعم وهو كذلك اذ القدرة
صفة تاثير فيلزم من وجود تعلقها وجود المقدورات
ازلا وهو يستلزم قدم العالم الممنوع بخلاف تعلق الكلام
والعلم والسمع والبصر كما علمته تمام قوله ماذكره بعض
المحققين الخ قال البجوري في حاشيته على الوسطى
بعدما لخص زبدة كلام سعد الدين التفتازاني في شرح
المقاصد ما نصه ويحصل من هذا ان علم الله تعالى
يتعلق بما لا يتناهى على التفصيل وهو الحق الذي لا شك
فيه وقد ساق اليه الدليل فيجب اعتقاده وان نازع
الوهم فيه لعدم نظيره وخالف امام الحرمين في البرهان
وزعم ان ما يعلم دخوله الوجود فهو يعلمه على التفصيل

وما علم من الجائزات انه لا يوجد فالعلم يسترسل
عليه وحاصل قوله انه لا يجمع في العلم بين عدم النهاية
والتفصيل فاما ان يثبت مفصلا مع التناهي او لا
يتناهى مع الاسترسال ثم اختلفوا في تفسير ما اراد
بالاسترسال قيل انه اراد علمه بذلك لكونه علما
كليا بمعنى انه يعلم شيئا فابلا لان يندرج في حقيقته
ما لا يتناهى كما يعلم حقيقة البياض المندرج تحتها
جميع احاد البياض وهذا كقول الفلاسفة ومنهم
من قال اراد بالاسترسال ان تلك الجائزات التي علمها
الله تعالى انها لا توجد فالعلم صالح لان يتعلق بها
على التفصيل وهذا باطل ايضا لما يلزم عليه من الجهل
وقد اجمع المسلمون على ان نعيم الجنان وعذاب
الكفار لا نهاية له والله تعالى هو الفاعل لما يريد
ولا يتصور ذلك الا مع العلم بجميعها على التفصيل
انتهى لكن ذكر الشيخ محمد الخراشي في حاشيته على
السنوسية نافلا عن شيخ مشايخه ابو زكريا يحيى
ابن عمر الزواوي ما يجوز التعلق الصلوحي للعلم من غير
لزوم جهل في بعض الصور وهو قولهم العلم بالوقوع
تابع للوقوع لان الحق تعالى علم في الازل ان الممكن
سيقع في زمن كذا فقبل وقوعه انما يتعلق علمه تعالى
بانه سيقع ولا يتعلق بوقوعه الا بعد وقوعه وهو معنى
قولهم العلم بالوقوع تابع للوقوع فتعلقه بالوقوع
قبل الوقوع صلاحي وبعد الوقوع تنجيزي وان



قيل ليس للعلم الا تعلق واحد وهو تنجيزي
قديم بمعنى ان جميع الواجبات والمستحيلات والجايزات
انكشفت له تعالى في الازل على ما هي عليه من كون
الجايزات مضافة لاوقاتها لا يقال كون العلم
تابعا للمعلوم ممنوع فلا يصح الصلاحي حيث صرح
بعض الكمل بان علم الحق مباين العلم الخلق فان
تعلق علمهم انما يكون تابعا للمعلوم بخلاف علم الحق
تعالى فانه مساو لمعلومه لانا نقول ولعل مساواة
علمه تعالى للمعلوم هنا مطابقة الواقع بناء على ان
المرتسم من الاشيا الثابتة في العلم ليست ماهياتها
بل صورها فالعلم والمعلوم متغايران بالذات ويتبع العلم
للمعلوم من حيث وقوع ماهياتها وحقايقها يعني لكاين
في الاتي بسيقع وبالذي مضى بوقع مثلا والا يكون
على خلاف الواقع وهو عليه محال فتعلق علمه بوجود
الشيء قبل ان يكون وهو في علم سيكون تعلق صلوحي
وبعد الكينونة تنجيزي تأمل وقد ذكر الفاضل ابن
قاسم العبادي في شرح ابي شجاع في الفقه الشافعي عند
قوله في الخطبة انه على ما يشا قدير ما نصه وان تعلق
القدرة تابع لتعلق الارادة فاذن وقوع الشيء تابع
لتعلق الارادة ازلا بوقوعه كما انه تابع للعلم المتعلق
في الازل بتخصيص الارادة بمعنى ان حدوث الحادث
على حسب ما تعلق به العلم القديم وان كان متبوعا
للعلم بمعنى ان العلم بحدوث الحادث في وقته المعين

تابع



تابع بحيث يقع فيه فالعلم بان زيدا سيقوم غدا
انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه فلا
منافاة بين ما يقال من ان العلم تابع للوقوع وما
يقال من عكس ذلك اي من ان الوقوع تابع للعلم
يعني من جهتين مختلفتين انتهى فانظر اليهما فاله هذا
الفاضل مع جلالة قدره في التحقيق والتدقيق ومهارة
المسلمة لم يفرق بين العلمين في التابعية للمعلوم
مشيا على مذهب شارح المواقف وان كان بينهما فرق
من جهات اخر نشتي مويد للزواوي وفي اشارات
المرام شرح الفقه الاكبر للامام عند شرح منع لزوم
التكليف بما لا يطاق ما نصه والارادة تابعة للعلم
والعلم تابع للمعلوم الاختياري في الماهية فهذا
صريح بان القديم قد يتبع الحادث من جهة وقوع
حقيقة وان كان الحادث تابعا للقديم من جهة اخرى
كما مر قال قدوة الكمال الشيخ ابراهيم الكردي الشهر
زوري ثم المدني في بعض رسايله ماهيات الممكنات
معدومات متميزة في انفسها تميزا ثابتا في نفس
الامر الذي هو علم الله تعالى باعتبار عدم مغايرته
للذات الاقدس والعلم باعتبار مغايرته للذات تابع
للمعلوم اي متعلق به كاشف له حين كونه في الخارج
على ما هو عليه في نفسه انتهى وهذا اصرح من الاول
في ان العلم تابع للمعلوم حتى علم الباري لكون موضوع
المسئلة في علم الباري بدليل قوله باعتبار عدم مغايرته



اي العلم للذات الاقدس خلافا للشعراني **وأقول**
فتعلق علمه تعالى بالمعدوم الممكن بحسب الازلية
والا يزالية مرتان الاولى بصورته في علمه ازلا والثانية
بوجوده الخارجي فيما لا يزال فتنبه على خطا من قال لا يلزم
القدم من تعلق علمه ازلا بشخص الشيء المعدوم مع ان
التشخص عبارة عن الهيكل المخصوص للافراد في الخارج
فظهر من هذا ان الصوفية تبعوا الحكماء في قولهم
الثابت في العلم اعيان اي حقائق لا صور اي هيئة
حاكية عن العين اي عين حقيقة في الخارج خلافا
للمتكلمين حيث قالوا عند قولهم ان للشيء وجودات
اربعة وجودا في العلم والذهن ووجودا في الاعيان
فوجوده في الاعيان وجود حقيقي **واما** وجوده في الاذ
هان وجود مجازي خلافا للحكماء كما نبه عليه اللقاني
في شرح الجوهرة اي فانهم قالوا وجوده العلمي الذهني
ايضا وجود حقيقي فيكون قولهم حقائق لا في العلم
بناء على ذلك تامل **واما** ما قيل ان تعلق العلم لا يوصف بصلوحي
ولا بتنجيزي اذ لو وصف بصلوحي انقلب جهلا ولو وصف بالتنجيزي
لكان حادثا فقد اجيب عنه **اما** عن الحدوث فيما قاله المغنيسا
وي على الفقه الاكبر من ان تعلقات الصفات باسرها اي
التنجيزية اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان فهي
متبدلة ومتغيرة فلا يلزم منه حدوثها وحدوث الصفات
فمراد الشارح المغنساوي بالاضافات التي نعبر عنها
نحن اي الماتريدية بالتعلقات الخاصة الاختيارية

لانها



لانها بعد حصول المراد تزول بخلاف التعلق الصلوحي
الازلي الذي نعبر عنه نحن بالمطلق الازلي فانه بعد زوال
التعلق التنجيزي يبقى بحاله كالصفة **واما** عن الانقلاب
جهلا فيما سنذكر عند قولي **وأقول** وقال الفاضل الشيخ
ابراهيم اللقاني في شرحه الصغير على جوهرة العقيدة لما
نصه القدرة لها تعلقان صلوحي وهو التعلق الازلي بمعنى
انها صالحة في الازل للايجاد والاعدام على وفق تعلق الارادة
الازلية بهما فيما لا يزال وتنجيزي وهو التعلق الحادث
المقارن لتعلق الارادة بالحدوث الحالي ثم **قال** فان قيل
الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم
وهو محال **اجيب** بانها صفة تتعلق بالفعل والترك
فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد
يزول تعلقها الحادث مع بقائها بحالها وبقاء تعلقها
الصلوحي بحاله ايضا وبهذا يندفع ما يقال
انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد
فيلزم قدم العالم على ان المراد لا يوجب قدم العالم
لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحد
اثه في وقت ويشكل بايجاد الزمان الا ان يكون امرا مقدورا
لا تحقق له في الاعيان ومن هنا علم ان للارادة تعليقين
صلوحي ازلي وتنجيزي حادث كما للقدرة والكلام وقيل
ان للعلم تعلق واحد ازلي فقط وهو موجود حقيقي
يمتنع عليه التبدل ليس بنسبة ولا اضافة بين العالم
والمعلوم **واما** ان قلنا بانه نسبة واضافة فلا



يمتنع عليه التغير وكذا ان قلنا بان للعلم تعلقين
صلوحيا ازلي وتنجيزي حادث ونكون الاخبارات
بما كان وبما يكون وبالكاين راجعة للتعلق التنجيزي
فلا اشكال بقولهم كيف يكون علمه تعالى واحدا مع ان
العلم بما سيكون مغاير للعلم بالكاين والعلم بالكاين مغاير
للعلم بما كان على ما صرح به بعض المحققين انتهى فلا يقال
اثبات التعلق الصلوحي للعلم مرجوح والراجح ان له
تعلقا واحدا وهو تنجيزي القديم ليس الا لانا نقول
الا ترى ان هذا الفاضل مع كونه اشعري العقيدة لم يلتفت
في ثبوت الصلوحي واقره مع رجحان التنجيزي الحادث
دون القديم لدفع المشاكل مع اسناده لبعض المحققين
واراد من بعض المحققين العلامة سعد الدين
التفتازاني كما نبه عليه في الاصل **ثم قال** وهذا
هو الحق في الجواب اي في جواب كون العلم بالكاين
مغاير اللعلم بما كان مع كونه واحد لان الاخبارات
بما كان وبالحال وبما سيكون راجعة حينئذ
للتعلق التنجيزي الحادث ولا ضرر في تبدله وتغيره
دون تعلق صلوحه الازلي انتهى **وقال** في الشرح
الوسط اذا قلنا بان للعلم تعلقين ازلي وتنجيزي
فلا يمتنع عليه التغير والتبدل بان يتعلق العلم ازلا
تعلقا تفصيليا بان كذا سيوجد فاذا وجد انقطع
ذلك التعلق وخلفه التعلق بانقضا وجوده
الازلي بما يمتنع عليه التبدل اذا كان قديما وقد مر

الفرق

٧٨

الفرق بينهما ويوبين انقطاع الاعدام الازلية بالوجو
دات الحادثة كما صرح به بعض وممن صرح بان للعلم
تعلقين تعلقا ازليا وتعلقا تنجيزيا الفاضل الرومي
في حواشي شرح العقايد وكذلك الكمال الدين المقدسي
وكذلك القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى لنعلم اي
الحزبين احصى لما لبثوا امدا وكذلك السعد في شرح
المقاصد وانما نصصت على من صرح بذلك لان بعض
جهلة العصر ممن يدعي انه ادرك الجلال السيوطي وظن
ان العلم بكثرة الدرس وقرا التفسير والحديث فتجرا على الله
وقال لم يقل احد بان للعلم تعلقين انتهى وقال الملا علي القاري
عند شرح قول الامام في الفقه الاكبر ويعلم الله تعالى القايم
في حال قيامه قايما اي ممثلا والا فكذا في حال حياته
وصلاته وساير مقاماته فاذا قعد اي تغير عن حاله الاول
علمه قاعدا في حال قعوده اي انتقاله من حالة الى حالة
علما تنجيزيا قال ظاهرا بعدما كان يعلم انه سيقعد لان ذلك
العلم كان ذهنيا وباطنيا كما حقق في تفسير قوله تعالى الا لنعلم
من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه انتهى فقوله بعدما كان
يعلم انه سيقعد لان ذلك العلم كان ذهنيا وباطنيا
هو التعلق الصلوحي بعينه ولا فرق الا في التعبير فكيف يقال
ان من اثبت للعلم تعلقا غير التنجيزي فهو على خطا عظيم
مع انه هو المخطي وقد استجهله صاحب جوهرة التوحيد كما
قرع سمعك فيما مر وهذا الفاضل له باع طويل في الاعتقادات
والتفسير والحديث وساير علوم المراد على انه من محققي

التفسير





قوله وكان هذا النزاع يؤول الى القوة والفعل الخ وقد قال الملا على القاري [illegible] قول الامام [illegible] عند [illegible] وقد كان الله خالقا قبل ان يخلق [illegible] في الازل [illegible] قال ابن ابي شريف [illegible] انه كان خالقا بالقوة [illegible] الامكان واحتمال الوقوع والوقوع في الازمان [illegible] فان كان خالقا متحققا وليس الامر كذلك [illegible] الوقوع في وقت ارادته [illegible] والخلق [illegible] فتأخر متعلق الكلام ويتحقق الخلق [illegible] بصحة الكلام عند العلماء الاعلام لان كل شيء يكون في القوة ثم يصير الى الفعل [illegible] قادر على ايجاد [illegible] الى وقت الارادة [illegible] بالقوة حيث انه [illegible] الحالة الراهنة [illegible] في الحالة الازمنة الاتية انتهى منه

المتاخرين ومن اين يلزم الجهل الصلوحي بعد ما كان يعلم انه
سيقعد في وقته المعين عنده فاذا قعد علمه قاعدا منجزا
في الظاهر اي علم انتقاله من حالة القيام الى حالة القعود
وانما يلزم الجهل لو كان عاريا عن علمه بانه سيقعد وكان هذا
النزاع يؤول الى القوة والفعل تامل فانه مخالف لما قاله المحققون
من المتكلمين كما سيجي في كلام الملا علي القاري فلو كان منهم لهذا
التعلق تحته طائل لنبه عليه في تفسير الاية ويا ليت
شعري بما يقول المكابر على هذا التعلق لانه لا يقدر ان
يسميه بالتنجيزي القديم حيث هو تعلق علم لا يقعد
ازلا ولا بتنجيزي حادث لانه علم بسيقعد ما لا كمع ان
الشارح يقول بعد ما كان يعلم انه سيقعد لان ذلك
العلم كان ذهنيا وباطنا ولا بد له من اسم تسميته حينئذ
ولم يبق غير الصلوحي ضرورة حتى قال بعض الفضلا
وهو الاصوب واما قصر تعلق العلم في التنجيزي فقط
كما مر فذاك ترجح بلا مرجح وهو غير جائز عند الكل
ووجهه حيث كان لكل صفة من صفاته الوجودية
من الكلام والقدرة والارادة تعلقين صلوحي و
تنجيزي فلم لم يكن للعلم الا تعلق واحد مع جامع الا
شتراك في الصفتية التي تطلب امرا زائدا لتعلق به
فلا بد من المساواة لاندفاع الترجح ولقائل ان يقول
يرد على مثبت التعلق التنجيزي القديم قدم المعلومات
في الصور العلمية باعيانها اذ لا يتصور التنجيزي الا لامر
وجدها بدون محالها لقيامها فتعين الاعيان ولزم مذهب





الصوفيين القائلين بالعدم المضاف وبظهور الاعيان
الحاضرة الكاشفة مع العجز للظهور الذي هو صفة من
جملة الصفات للاعيان استناد الوجودها في العلم وثبوت
الربوبية للباري تعالى وتقدس في الاظهار وفي الظهور
فقط حيث لا تقدر المقدورات على اظهارها نفسها
من الكمون بخلاف الباري الظاهر بنفسه وفي نفسه و
مظهر لغيره من غير تخصيص قال الشيخ ابراهيم الكردي الكوراني
في تنبيه العقول على تبرية الصوفية عن اعتقاد العينية
والاتحاد والحلول ناقلا عن الشيخ محيي الدين بان الاعيان
الثابتة لا وجود لها الا بطريق الاستفادة من وجود
الحق يعني يرون الاشيا كلها فيض وجوده تعالى لا عين
وجوده فتكون مظاهره في ذلك الاتصاف بالوجود
اعيان لذاتها ما هي اعيان لموجب ولا لعلة كما ان وجود
الحق لذاته لا لعلة وان العلم اصله الفقر في ظهور عينه
لا في عينه وانما قلنا لا في عينه لان اعيانها لا نفسها
ما هي بجعل جاعل وانما الاحوال التي يتصرف فيها من وجود
وعدم وغير ذلك يقع الفقر فيها الى من يظهر حكمها في هذا
البين وكان الغنا لله ذاتي على الاطلاق فالفقر لهذه
الاعيان ذاتي على الاطلاق انتهى واقول ليس الامر كذلك
فانهم لما ارادوا بالاعيان الذوات والحقائق وهي في حالة
العلومية في مقام العلم غير مجعولة فيلزمهم ان الاعيان لها
الغنا الذاتي بدليل قوله اعيان لذاتها لا لوجوب ولا
لعلة وبدليل قوله بعد ذلك فان العالم اصله الفقر



في ظهور عينه لا في عينه الخ فكيف يقول فالفقر لهذه الاعيان
ذاتي على الاطلاق مع انه لم يبق للعالم الا الفقر العرضي
وهو الظهور الذي يحرت الاعيان عنه بلا امداد منه تعالى
خلافا للمتكلمين فان كفاية هذا القدر من العجز
والافتقار للقدر ونقص في حقه تعالى والاكمال في حقه
تعميم قدرته للكائنات مع احتياجها في ذواتها وصفاتها
لصانع واجب بالذات اما في ذواتها فلان المرتسم
في العلم صور الاشيا لا اعيانها ولا بد من الوجود الخارجي
ويلزمه الصنع والصانع واما في صفاتها فلان ما قام
بالموجود الحادث فهو موجود حادث ولا بد له ايضا
من موجود صانع قديم بالذات واعلم ان مذهب
الصوفية ان الباري تعالى اظهر العالم من العدم المضاف
لا من العدم المحض والمراد بالعدم المضاف الوجود
العلمي واما العدم المحض فهو عند المتكلمين وجود
الحادث لا من شيء مادة واما عند الصوفية ان يكون
الشيء خارجا من علم الله تعالى وهو محال واما على ان
العلم نسبة والنسبة متاخرة عن الطرفين فيلزم
قبلية المعدومات الثابتة التي هي حقايق الممكنات
عن تعلق العلم بها فيلزم الجهل بها في حقه سبحانه قبل
التعلق فقد اشار الى جوابه بعض المشايخ بان هذه
القبلية ليست حقيقة زمانية وانما هي رتبة اعتبارية
رتبة ان العلم قديم وتعلقه بها على ما هي عليه في نفس
الامر كذلك لكن لما كان العلم نسبة تاخرت عن

عن الطرفين رتبة فقط فلا يلزم ما ذكروا بقي هاهنا
اشكال في الظاهر من المتكلمين يرد على طايفة الصوفية
ان المعدومات الممكنة بحسب الثبوت في العلم متحدة
ولو متخالفة الماهيات لكونها باعتبار المقام علم
فلا تظهر الممكنات حينئذ في عالم الكون والفساد الا
على مثال ما قام بعلم الباري من صورها المرتسمة
ازلا فلا يصح ظهور انفسها من الكمون للزوم الانتقال من
عالم لا يجوز انفكاكها منه سوا قلنا الثبوت اعم من الوجود
او يساويه فهي حينئذ مخلوقة ووجودها حادث في
وقتها المعين وهذا اسلم من الكثرة للوحدة المطلوبة
بخلاف الظهور من الكمون تامل فانه ينافي قولهم كان الله
ولا شيء معه فالموجود العيني مثل الثابت العلمي في الحقيقة
للزوم محظور انتقال عين الثابت العلمي حقيقة وعدم منع
كون الموجود العيني مثل عين الثابت العلمي ظاهر الامكان
بتجدد الامثال عينا وصورة والمراد من تجدد المثل هنا
حدوث بمعنى الوجود بعد العدم كما يشهد به القران فيما
سياتي ذكره لا حدوث بمعنى التجدد من غير وجود خارجي
كحدوث العمى بهم حينئذ كان العالم عبارة عن امور اضافية
وتعينات نسبية فهي موجودات بلا وجود خارجي وما
الذي يظهر من الكمون الى الخارج حينئذ فضلا عن استلزام
ثبوت القدم للاعيان والحقايق التي لذاتها عليها فالوه
لا ثبوتها من حيث صورها في علمه سبحانه ازلا سيما
اتفاق المتكلمين من اهل السنة على ثبوت حقايق الاشيا



بالوجود الخارجي في عالم الكون مستند الى قوله تعالى وقد
خلقتك من قبل ولم تك شيئا فانهم قالوا هي شيئية الوجود
لا شيئية الثبوت فقط وقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن مجاز عن سرعة الايجاد عند
الجمهور ولا يضر كون الشيء هنا عبارة عن شيئية
الثبوت لان المعنى على ايجاد ما اراده من الاشيا
على طبق ما سبق وثبت في علمه ازلا لان المعنى باثباتنا
في العلم اظهر من الثبوت العلمي الى الوجود العيني فاذا كان
بعض المذاهب انكر الصفات الثبوتية الوجودية الزائدة
على الذات خوفا من تعدد القدما فكيف تثبت الصوفية
حقايق لذاتها ازلا في العلم لحوادث الاتية فيما لا يزال
ويستكفوا بالوجود العلمي والظهور منه ويلزم تاويل
قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله تعالى
اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا اذا
صنع الخالق لا يتعلق بالحقايق والماهيات وهي بالعلم
للزوم اجتماع العدم والوجود في محل واحد وهو محال
فالجعل انما يتعلق بالوجود الخارجي لا بالثابت العلمي
وحاصله ان الكاينات من حيث الذات والصفات
مستندة ومحتاجة لقدرته وتكوينه تعالى ابتدا اي
الاعدام السابقة وانتهاء اي في الاعدام اللاحقة
وعلى اثباة الاحتياج في الجملة قدما الحكما لكن في
اللفظ وفي الظاهر دون الحقيقة للمواضعة والمصانعة
لاهل السنة يعني اثباتهم الاحتياج للكاينات اثبات

صوري

صوري لا حقيقي اذا اقرارهم بالاحتياج بعد اثباتهم
القدم للعالم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ولا اولية
الوجود يستلزم الغنا عن الافتقار في الوجود للباري
تعالى لكونهم يسندونه اما للافلاك وللنجوم وللطبايع
وقد كفروا فيها قال بعضهم التحقيق في هذه المسئلة
ان العالم قديم في العلم حادث بالظهور لنا لا لله عز وجل
وايضاح ذلك ما قاله الشيخ الفاضل والشخص الكامل
الشعراني في القول المبين ان الموجودات معلوم علم
الله فكما لا افتتاح لعلم الله فكذا لا افتتاح لمعلوماته تعالى
فهي ازلية في العلم الالهي ولو كانت محدثة للزم تقدم
جهل على العلم بها في حق الحق وذلك محال ولعل شبهة من
قال بقدم العالم من الفلاسفة نشات من هذه المسئلة
ولكن ان اراد وانه قديم في العلم الالهي فلا خلاف بيننا
وبينهم وان اراد وانه قديم مطلقا فهو كفر صريح باجماع
الملل كلها انتهى ونقول المعلومات الممكنة المتخالفة
الحقيقة في هذا المقام متحدة اذ هي في هذه الحالة
بالنظر الى المقام علم وبالنظر الى الذات العلية معلوم
ولا معارضة في قدمها حينئذ ومن اين يلزم تقدم
الجهل على العلم بها في حقه تعالى من كونها محدثة بالنظر
الى وجودها الخارجي في عالم الكون والفساد لا
بالنظر الى الوجود العلمي مع تعلق العلم بها حين
كونها صورا في العلم والقايل ان يقول ارادة الفلا
سفة من قدم العالم خلاف ما اراده اهل السنة

الملل



لامحل شبهة حتى يتردد فيما ارادوه اذ هم على ما
ذكره الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي في
المنقذ من الضلال ثلاثة فرق الدهريون وهم طائفة
من الاقدمين جحدوا الصانع القديم القادم المدبر
للعالم وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه
لا بصانع ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من
حيوان كذلك كان وكذلك يكون ابدا وهولاء هم
الزنادقة وكيف يشك في كفر من كان على هذا الاعتقاد
والصنف الثاني الطبيعيون وهم يثبتون التاثير
في الاشياء للطبيعة وينكرون الاخرة والجنة
والنار والقيمة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة
ثواب ولا للمعصية عقاب وان النفس تموت ولا
تعود فاي معتقد باطل من هذه الاعتقادات
الباطلة يشك في كفر هولاء الصنف ايضا نعم
الصنف الثالث المسمى بالالهيين الذي منهم افلاطون
المعترف بالصانع القديم القادر المعتقد في حدوث
العالم بالحدوث الزماني من حيث الوجود الكوني
الخارجي وان وافق الاسلاميين وعد منهم كما في مرات
العقائد الا ان ارسطاليس تلميذه من الالهيين يقال انه
استنقى من رذايل الكفر وبدع المعتقدات بقايا حتى
وجب تكفيره وتكفير متبعيه من حكما الاسلاميين على
ما ذكره وحكاه في المنقذ من الضلال ايضا قال الخلخالي
في حاشيته على شرح الدواني على العضدية العالم حادث

كان

كان بقدرة الله بعد ان لم يكن بعدية زمانية كما هو
المتبادر من لفظ البعد عرفا وهي التي لا يجامع البعد فيها
القبل ولا بعدية بالذات كما زعم الفلاسفة فان هذا المعنى
مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين
وقال الشيخ محيي الدين في انشا الجداول والدواير
الشي اما موجود بذاته وهو الله تعالى واما موجود بالله
وهو العالم فانه لم يكن موجودا في عينه ثم كان من غير
ان يكون بينه وبين موجوده زمان يتقدم به عليه
فيتاخر هذا عنه وقال في الباب الثامن والاربعين
من الفتوحات لان كلامنا في اول موجود ممكن والزمان
من جملة الممكنات ثم قال في الانشا وان لم يكن بين الحق
الموجد تعالى وبين اول المخلوق امتداد زماني والا لزم
قدم الزمان وهو باطل فلا تتوهمن من نفي الزمان
بين الموجد الحق وبين اول موجود من العالم القول بقدم العالم
والحدوث الذاتي الذي تقول به الفلاسفة انتهى وهذا
صريح كالذي قبله ان مراد الفلاسفة بقدم العالم غير
قدمه بالمعلومية اي مطلقا واقول فاذا لم يكن وجود
اللزمن المخلوق عند خلق اول مخلوق من العالم يجوز ان
يكون هناك زمان لا نفي به تعالى قبل هذا الزمان الحادث
كما نقله الشيخ الشعراني في القول المبين فلا يخلص الموجود
الاول من العالم من الحدوث الزماني في الجملة ولا يضطر
الى الحدوث الذاتي الذي يقول به الفلاسفة اذ اصفاته
كالاند تعالى لا تتناها وهنا علمت ايها نقله الشعراني

من الزمان اللائق به سبحانه وتعالى علمت اندفاع توهم
الحدوث الذاتي للعالم لثبوت الحدوث الزماني له في
الجملة والامكنة كان يندفع الحدوث الذاتي له عند عدم
الامتداد الزماني الحادث بين الحق الموجد تعالى وبين اول
ممكن من العالم مع عدم اثبات الزمان اللائق به تعالى فالشيخ
محيي الدين من خوف لزوم قدم الزمان الحادث لو اثبته قبل
اول الممكن من العالم قال فلا تتوهمن مع بقاء التوهم من غير
جواب وذهل عما ذكره في كتاب لواقح الانوار من ان
يكون جوابا وردا للفلاسفة لدعواهم الحدوث الذاتي
للعالم دون الحدوث الزماني واثبات الاولية الوجود
ولا سبق العدم السابق لمطلق الزمان حيث قال فيه في
محل الشاهد فقد بان لك ان العالم محدث وان جهل
الزمان الذي ابتداه الحق تعالى فيه ثم قال فان قيل
فهل زمان الحق تعالى الذي كان قبل خلقه هذا الزمان
يصح تعلقه فالجواب لا يصح تعلقه لانه كعدم العدم
فهو زمان لا يقترن بالحق جل وعلا انتهى واقول عدم العدم
اثبات فيكون الزمان اللائق به سبحانه وتعالى ثابتا قديما
ويكون من صفات الالوهية التي لا نثبتها ويكون جوابا
لاستشكال ما قاله فلا تتوهمن من نفي الزمان بين الموجد
تعالى وبين اول ممكن من العالم القول بقدم العالم
والحدوث الذاتي له والمطلوب انه حادث بالزمان
خلافا للفلاسفة حيث قال الخلخالي العالم حادث
كان بقدرة الله بعد ان لم يكن بعدية زمانية

كما قاله المتكلمون اي قاطبة بعدية ذاتية كما قاله
الفلاسفة فلا منافاة بين قول الشيخ محيي الدين في انشا
الجداول من نفي الزمان وبين كلام الخلخالي من اثبات
البعدية الزمانية للعالم لارادة الشيخ محيي الدين
بالزمان المنفي الزمان المخلوق لقوله والزمان من جملة
الممكنات وهو وان وجد قبل بعض افراد العالم الا انه
لم يوجد عند خلق اول ممكن من العالم واحتمال ان
يريد الخلخالي من اسم الجنس الذي هو العالم بعض افراده
وهو المبدء الاول من العالم من اطلاق الكلي على جزئيه
كالانسان حيوان مع احتمال انه اراد بالزمان الزمان اللائق
به تعالى حيث لم يكن العالم بجميع افراده بل الموجود الاول
منه موجودا فيه مع موجده تعالى ازلا معا بل ثم كان
فصح ان يقال العالم حادث بالبعدية الزمانية
في الجملة ثم قول الشيخ محيي الدين في العالم فانه لم يكن
في عينه ثم كان من غير ان يكون بينه وبين موجده
زمان يتقدم به عليه فيتأخر هذا عنه انتهى يقتضي
انه ما نحن في هذه المسألة تبعا للحكماء على ان العالم
بالايجاب خلافا لمعاشر اهل السنة في انه تعالى فاعل
بالاختيار لا بالايجاب والفلاسفة يثبتون القدم
حتى للاشخاص كالبناة العلوية والعقول والافلاك السبعة
والنفوس الناطقة بذواتها دون صفاتها عند متقدميهم
وبموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها
المعينة من المقادير والاشكال عند متأخريهم وينتهي عالم



قوله ابو بكر الرازي اي الجصاص صاحب احكام القرآن ... والمراد بالهداية ... لا الهداية التي في الفقه ... انتهى منه

الكون والفساد عندهم الى مقعر فلك القمر حتى
ان راى من جعل اشخاص العلويات قديمة ان
الافلاك قديمة مع شمسه وقمره ونجومه كما نبه
عليه الامام ابو بكر الرازي في الهداية فكيف لا خلاف
بيننا وبينهم ولكن يلحي بالبنك اذا اورد على التعلق
الازلي الصلوحي للارادة لزوم قدم المراد ومنه
لزوم قدم العالم يعني ان المتعلق بكسر اللام يطلب
متعلقا بفتح اللام بازائه في الازل فما بالك في التعلق
التنجيزي القديم للعلم حيث يلزم منه قدم المعلومات
كلها ازلا اذ يطلب العلم عند التعلق معلوما بازائه ازلا
على ان العلم ما قام بالعالم بكسر اللام والمعلوم ما في
الخارج وبهذا تبين مرجحية التعلق التنجيزي
القديم وارجحية التعلق التنجيزي الحادث يعني
للزوم هذا المحظور في التنجيزي القديم دون التنجيزي
الحادث للعلم تدبر اذ ما بعد هذا الا المكابرة ثم هذه
التسمية اي لتعلق الصفات بالصلاحي والتنجيزي من
اصطلاحات الاشعرية كما في تسمية بعض الصفات بمعاني
بعضها بالعنوية واما عندنا اي عند الماتريدية لا
يعبرون الا بتعلق مطلق ازلي فهذا بمنزلة الصلاحي الازلي
وتعلق اخص اختياري اي المخصوص بالاشخاص والا
فعال الحادثة المقيدة بحسب حدوث الازمنة بالمضي
والحال والاستقبال وهذا بمنزلة التنجيزي الحادث
ولا مشاحة في الاصطلاح واقول المراد من العلم

الصالح

الصالح في الازل لان يتعلق بها اي بالجائزات على
التفصيل في الاتي تعلق علم بما سيقع لا عدم تعلق علم
اصلا حتى يلزم الجهل وان علمه الكلي الاجمالي بالغير
المتناهيات لا يخالف تعلقه تعلق تنجيزي عند التناهي
لو تناهت وتنجزت يعني انكشاف الجائزات على ما هي
عليه قبل وجودها وانحصارها بعلمه الكلي الاجمالي
له كما هي عليه بعد وجودها مضافة الى وقائها بالتفصيل
فلا يلزم ما التزمه الفلاسفة تدبر ولا يلزم على
هذا التقدير من عدم تعلق العلم بالغير المتناهي بالتفصيل
نقص كما نقل عن بعض المحققين كما لا يلزم نقص
في عدم تعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل
اي الذاتيين وعليه جواب السيوطي في البدور السافرة
فيما اورده هل يعلم الله انفاس اهل الجنة مع انها
لا تتناهى ولا تقف على حد واجاب بانه تعالى يعلمها
بانها لا تتناهى انتهى اي يعلمها على وجه الاجمال لان
انفاس اهل الجنة التي سيدخلونها لم تكن متناهية
بعد الدخول وهذا هو القسم الذي قبل في علمه
على وجه التفصيل مما ينازع فيه الوهم بل العقل
اذ لا نقص وقد علمت ما فيه من الخلاف بين العلامة
سعد التفتازاني وامام الحرمين كما مر قال الامام
الرازي في تفسير قوله تعالى وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ان جميع الممكنات
مقدورة لله تعالى يخرجها من العدم الى الوجود



كيف يشاء والله تعالى وان كانت مقدوراته غير
متناهية الا ان الذي يخرجه منها الى الوجود
يجب ان يكون متناهية لان دخول ما لا نهاية له في
الوجود محال انتهى يعني فيكون كل موجود من
المقدورات متناهيا ان علة الفراغ والنهاية
الوجود في الحادث فوجود الشيء يستلزم فراغه
ونهايته وبقي تعلق علمه تعالى بالجزئيات على وجه جزئي فانه
يعلم الكليات والجزئيات حيث لا يخفى عليه شيء قال الشارح
القيرواني عند قوله المتن والعلم المتعلق بجميع الواجبات
والجائزات والمستحيلات كلياتها وجزئياتها مطلقا
على وجه كلي وجزئيات الجائزات المتناهية بالفعل اي
بالتحقق على وجه جزئي فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية
بالفعل بالنسبة الى الازليات والممتنعات والمتجددات الغير
المتناهية كالماهيات الكلية من الممكنات والهويات
والخصوصيات التي ستجد فيما لا يزال بحسب اوقاتها
باعتبارها تتجدد وتوجد في المستقبل في اوقاتها المعينة
وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة اي المتجددات
باعتبار وجودها الان وقيل واعلم ان المراد بالوجه الكلي
كون العلم واحدا والمعلوم متعددا حاصلا كله عند المدرك
دفعة واحدة بصورة واحدة مؤتلفة من صور الاجزاء
متحدة ومنفصلة اليها فالموجودات كلها من الازل
الى الابد معلومة لله حاضرة عنده كل في وقته وخصو
صيات جزئياتها واحكامها الكل لا من حيث دخول الزمان

عليه بحسب اوصافه الثلاثة وحاضرية كل موجود وما
ضويته ومستقبليته بالنسبة الى الزمانيات ايضا ومثل
هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات الذي
هو علم بالفعل لا بالقوة كما توهمه بعضهم من التمثيل المشهور
والمراد بالوجه الجزئي كون العلم متعلق المتجدد العين من حيث
انه وجد وزال ومثل هذا العلم المتعلق متناه بالفعل
بحسب تناهي المتجددات وغير متناه بالقوة كالمتجددات
الابدية متغير متبدل لان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة
العلم ولا تغيرا حقيقيا في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة
العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه ومن ثم قيدنا الجزئيات
مع الوجه الجزئي بالمتناهية بالفعل انتهى واقول اولا اما
قوله ومثل هذا العلم المتعلق متناه بالفعل لا يوجب تغيرا
في صفة العلم اي بناء على ان العلم ذات اضافة او اضافة
بنفسه يعني ان العلم اما التعلق او معنى ذو تعلق وعلى
التقديرين انما يوجب تغير الاضافة وتعلقه بالمعلومات
الخ يعني لا يقع التغير الا في التعلق فالتغير في النسب
لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات اي المعاني
الوجودية بل في مفهوم اعتباري التي هي الصفات الاضافية
ولا يضر بالمقصود هذا هو التعلق التنجيزي الحادث
وقوله في الاول فان للعلم تعلقات قديمة انما جمع التعلق
سواء كانت قديمة في قوله وتعلقات قديمة غير متناهية
بالفعل وحادثة في قوله وتعلقات حادثة متناهية
بالفعل باعتبار المتعلقات واما بالنظر الى نفس التعلق



فقط تعلق ازلي قديم وهو الصلوحي ومن الازلي التعلق
التنجيزي القديم وتعلق تنجيزي حادث فيما لا يزال فلا
يظن انما شرحه القيرواني عند قوله فان للعلم تعلقات
قديمة بقوله والمتجددات الغير المتناهي يعني من
تعلقاته الجايزة والخصوصيات التي يتجدد فيما لا يزال
بحسب اوقاتها باعتبار انها تتجدد وتوجد في المستقبل
في اوقاتها المعينة مقرر للتعلق التنجيزي القديم اذ
التنجيز ازلا لا ينجز شيا فيما لا يزال لانه من تحصيل
الحاصل فيتعين التعلق الصلوحي الازلي لقوله فان
للعلم تعلقات قديمة اي ازلية ولم يقع التنجيز في
الازل بخلاف العلم المتعلق قديما بالازليات كتعلق
علمه بذاته او علمه بعلمه من الواجبات وكتعلق علمه
بالممتنعات اي بانها ممتنعة الوجود على وجه التنجيز
حيث لا كلام في صحة هذا التنجيز ازلا دون التعلق
الذي متعلقاته الجايزات باعتبار الوجود كوجود
المتجددات التي توجد بحسب اوقاتها في المستقبل
كما قلنا فضعف قول من قال ان ليس للعلم الا تعلق واحد
فقط وهو تنجيزي قديم مع كونه ترجيحا بلا مرجح كما
مر ومن جملة ادلتنا بعلمه بالجزئيات **قوله تعالى** وما
تسقط من ورقة الا يعلمها الاية حيث لم يقل وما
تسقط من التي ستصير ورقة الا يعلمها بل اراد ما وجد
بالفعل في الخارج ورقة وكل ما وجد في الخارج جزئي
وكونه على وجه جزئي حيث ذكر علم ورقة متناهية

ساقطة



ساقطة بخصوصها في وقتها المعين لا علم ورقة ساقطة
بضمن جملة اوراق متساقطة دفعة واحدة بصورة
واحدة غير مضافة الى الازمنة حتى يكون على وجه
كلي **فايدة** قد علم ان علمه تعالى يتعلق بجميع الواجبات
والجايزات والمستحيلات **قال** ابن الغرس عند قول النسفي
ولا يخرج عن علمه شيء من الاشيا كلها موجودها ومعدومها
ممكنها وممتنعها عينها وعرضها كلها وجزئيها حقيقتها
واعتباريتها انتهى **قال** الشيخ قاسم على مسايرة ابن
الهمام **قال** طايفة من الفلاسفة ان الله عالم بالكليات
والجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي واحتجوا
بان الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها ايضا كذلك
لان العلم حكاية ومثال فاذا كان المعلوم متغيرا كان
مثاله متغيرا لكونه مطابقا له والا لم يكن علما اما
الطبايع الكلية فلما امتنع عليها التغير امتنع تغير العلم
بها والعلم بالجزئي على الوجه الكلي هو ان يعلم الجزئي
بما له من المعاني الكلية دون تعلقه بزمان معين
كما يعلم جلوس معين من جلوس انسان طويل كاتب عالم
الى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس في يوم كذا في
شهر كذا في موضع كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس
شيء الا وقد اعتبر فيه لا انه جلوس وقع او واقع الان
او سيقع فحينئذ فعلم ذلك على الوجه الكلي لان تلك
الصفات جميعها كليات وتقييد الكلي بالكلي لا يخرجه
عن كونه كليا **والجواب** ان العلم اما التعلق ومعنى



ذا تعلق وعلى التقديرين لا يقع التغير الا في التعلق
والتغير في النسب لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء
من الصفات انتهى **واقول** ولا في تمثيلهم للعلم بالجزئي
على وجه كلي فيه نظر اذ قوله عند طلوع الشمس وقوله
في يوم كذا او في شهر كذا ظاهر بكونه موقتا
بالزمن وقد قالوا الكلي لا بد وان لا يكون
متعلقا بزمان معين او لعلهم من الكلي هنا
ان لا يكون موجودا في الخارج وكلامهم في موضع كذا
من الكلي فيه منافيه من التامل اذ كون الشيء في
موضع كذا اي في المكان المعين يلزم ان يكون خارج
الذهن وما وجد خارج الذهن فهو جزئي فليحرر
**فاقول** ثانيا ان قولهم وتقييد الكلي بالكلي لا يخرجه
عن كونه كليا ليس مسلم اذ الشيء المجمل والمبهم كلما
تقيد باوصاف زاد تعرفا وتعينا ووضوحا
وكيف يستوي قولك جاءني النجار مع قولك جاءني النجار
جارك حتى يقال تقييد الكلي بالكلي لا يخرجه من كونه
مجملا مع ان النحويين قالوا تقييد المعارف بالاوصاف
يزيده وضوحا وتعينا ويفيد النكرة تخصيصا فيندفع
بعض الاشتراك تامل **قال** الملا حسين الواعظ الرومي
في رسالة الفها في جواب سوال ورد عليه ما تقول
السادة العلما فيمن قال ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات
هل يكفر مع انه ليس مراده نفي علمها مطلقا بل نفي
علمها على وجه جزئي وهو معترف بان الله يعلم

الجزئيات



الجزئيات لكن في ضمن كلياتها وسبب هذا قياس علم
الله تعالى على علمنا الحادث حيث لا يدرك العقل الا
الكليات اذا قطع النظر عن الالات فالعقل يدرك الجزئيات
في ضمن كلياتها وايضا زعم ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات
على وجه جزئي لا علمها على وجه جزئي يلزمه تكثر المعلومات
اللازم له تكثر العلوم المستلزم للتجزي اللازم للحدوث
وما الدليل الصحيح على ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه
جزئي انتهى ما نصه **اقول** ولا قوله وسبب هذا قياس
علم الله تعالى على علمنا الحادث ليس مما نحن فيه لان الله
عالم بالصفة عندنا وبالذات عند الحكما لا بالعقل
ولا بالصفة الزايدة على الذات وانما يرد هذا على من
اثبت العقول العشرة للافلاك بان العقول تدرك كليات
الافلاك لا جزئياتها فاجابوا باثبات نفس غير العقول
يسمونها نفسا منطبعة بها تدرك جزئياتها واقول قال
بعض المتكلمين العلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به
**وقال الحكما** العلم هو الصورة الحاصلة من شيء عند
العقل فمنشا الخلاف بين الفريقين في العلم مبني على اختلافهم
في الوجود الذهني فمن انكره جعل العلم اضافة مخصوصة
بين العلم والمعلوم هي المسماة بالتعلق او صفة حقيقية
ذات تعلق ومن اثبته من الحكما وغيرهم اختلفوا اختلافا
ناشيا من ان العلم ليس حاصل قبل حصول الصورة في
الذهن بداهة واتفاقا بل حاصل عنده بداهة واتفاقا
**والحاصل** معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول



الذهن بها من المبدا الفياض واضافة مخصوصة بين
العالم والمعلوم فذهب بعضهم الي ان العلم هو الاول
فيكون من مقولة الكيف وبعضهم الي الثاني فيكون من
مقولة الانفعال وبعضهم الي الثالث فيكون من مقولة
الاضافة وايضا ذهب بعض الحكما الي ان المدرك
للكليات والجزئيات المجردة هو النفس الناطقة
وللجزئيات مادية هو القوى الجسمانية وبعضهم اي
محققوهم قالوا ان المدرك للكليات والجزئيات
مجردة او مادية هو النفس الناطقة ونسبة الادراك
الي قواها كنسبة القطع الي السكين وبعد اختلفوا في
ان صور الكل ترسم في النفس الناطقة او صور الكليات
والجزئيات المجردة ترسم في النفس وصور الجزئيات
الجسمانية في الاتها فذهب جماعة الي الاول واخرون
الي الثاني كذا في الحاشية الميرية علي الشرح للجلال
الدواني علي التهذيب هكذا في علمنا واما علم الله
تبارك وتعالى مطلقا فاتفقوا المتكلمون والحكما
علي انه عالم علي الاطلاق ونفاه شرذمة من قدما
الفلاسفة لا يعبا بهم الا انهم مختلفون في طريق
الاثبات فللمتكلمين طريقان الاول ان فعله
تعالى محكم خال عن وجود الخلل ومشتمل علي حكم
ومصالح متكثرة وكل من فعله كذلك فهو عالم فالله
عالم والمشتق يدل علي علية الماخذ وهو العلم وهو
صفة ذاتية له ليست عين ذاته ولا غيره بل صفة

زايدة

زايدة علي ذاته قايمة به اقتضا ايجابيا فالمقدمة
**الاولي** ظاهرة لمن نظر في الافاق والانفس وتامل
ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل في الحيوانات
وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة
لها ويعين علي ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان
واعضايه التي قد كثرت عليها المجلدات **واما** المقدمة
الثانية التي هي كل من فعله كذلك فهو عالم فهي ضرورية
وينبه عليها ان من راي خطا حسنا يتضمن الفاظ
فصيحة عذبة رشيقة تدل علي معان دقيقة علم بالضرورة
ان كاتبه عالم وكذلك من يسمع خطابا متناسبا
للمقام من شخص يضطر الي انه يجزم بانه عالم وفيه ما فيه
تامل الثاني انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان
القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور
ذلك الا مع العلم وهو صفة ازلية قايمة بذاته
تعالى وفيه ما فيه فتامل **واعلم** ان الصفة للشي اما
ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة
الي غيره كالسواد للجسم والشكل والحسن والقبيح
**واما** ان تكون متقررة في الموصوف مقتضية لاضافة
الي غيره وهذا القسم ايضا ينقسم الي قسمين احدهما
ما لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة علي تحريك
جسم ما فانها صفة متقررة في الموصوف بها يلحقها
اضافة الي امر كلي من تحريك الاجسام بحال ما لزوما
اوليا ذاتيا فالقدرة لا تتغير احوال المقدور عليه



في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم خاينة
الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر واخفى فقد تبين
ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشيا كلية او جزئية
على تقدير وجود الكلي **واما** تغير المعلومات
وتكثرها فلا يستلزم الا تغير الاضافات وتكثرها
لا الصفة القائمة بذاته تعالى **واما** القياس الينا
في احتياجنا الى الالة فهو قياس الغايب على الشاهد
فلا يلزم من احتياجنا الى الالات احتياجه اليها
لان له صفة لايقة بذاته يدرك بها اي شي كان
وعلى اي وجه كان كما قررنا فتامل وعلم ايضا
من طريقي الحكما ان كلا طريقيهما لا يوجبان الا علما
كليا لان ما علم بماهيته المجردة كما استفيد من الثاني
يعلم علما كليا فان المعلوم كذا اما وحده كما في الطريق
الاول او مع كونها معللة بكذا كما في الطريق الثاني والما
هية كلية وكونها معللة بكذا كلي ايضا وتقييد الكلي
بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده
به مرة واحدة وههنا محل تامل فانهم زعموا ان العلم
التام بخصوصيته يستلزم العلم التام بخصوصيات
معلولاتها الصادرة عنها بتوسط او بغير توسط
وادعوا ايضا انتفا علمه تعالى بالجزئيات من حيث
هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية
فاعترض عليهم نصير الدين الطوسي وقال انهم مع

ادعايهم

ادعايهم الذكا قد تناقض كل منهم ههنا فان الجزئيات
معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكو
رة علمه بها ايضا لكنهم التجاوا في دفعه الى
تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير
كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون
قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك لا يستقيم
في العلوم اليقينية وقال جمهور الفلاسفة لا يعلم
الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار
الان **ثم** خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم
ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول
يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة اخرى والثاني
يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه
**قالوا** وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن
متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان
ادراكها انما يكون بالات جسمانية وكذا الحال في
الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان
بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه
يعلمها ولا محذور كذاته تعالى وذوات العقول **واجيب**
منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات
كما مر لان العلم اما اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني
يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير
في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جايز



وادراك المتشكل اي تشكل كان انما يحتاج الي الاٰلات
جسمانية اذا كان العلم الصورة الحاصلة واما
اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات
اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها تامل واجاب
عنه ايضا مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة
بان العلم بوجه الشي والعلم بانه سيوجد واحد فان
من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول
الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه
هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج
احدنا الي علم اخر متجدد يعلم به انه دخل الآن
لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه
الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الي وجود تغير في علمه
وهذا الجواب ماخوذ من قول الحكما علمه تعالى ليس علما
زمانيا كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة
متعينة فانه واقع في زمان مخصوص ماض او حال
او مستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان
اصلا فلا يكون ثمة حال او ماض او مستقبل فمن كان
علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده
اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في
حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم
عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة
هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي

وبعضها



وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية
يتغير اي يتوقف بل يعلمها علما متعاليا من الدخول تحت
الازمنة ثابتا ابد الدهر فالموجودات من الازل الي الابد
معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات
الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان
فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة
اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا
كالعلم بالكليات قال قطب الدين الرازي هذا معنى
قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه
بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها
دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف
وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ينافي ما توهموه كذا في شرح المواقف
وكذا قال صاحب المحاكمات ونقله قاضي مير وقال
احمد الجندي محشيا للخيالي واعلم ان معنى قولهم
ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي انه لا يعلم
على وجه يكون علمه زمانيا مخصوصا بزمان دون
زمان بان يصح ان يقال حصل الآن او قبل او لم
يحصل بعد وسيحصل في زمان قريب او بعيد لا بمعنى انه
لا يعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الاشيا جزئيا او
كليا حاضرة عنده من الازل الي الابد وعالم بخصوصيات
الجزئيات واحكامها على ما كان عليه وسيكون علما مستمرا





لا يتبدل ولا يتغير فيه بتغير الازمان والاحوال بوجه
من الوجوه كعلمه تعالى بالامور الكلية انتهى فهذه التو
جيهات تدل على ان لا يكفروا لانهم ما اثبتوا نقصا
في شانه تعالى بل نفوا النقص بعقلهم وايضا قال
صاحب الافكار محشيا للخيالي ان مراد الحكما
بقولهم الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي كما
يتبادر من العبارة انه عالم بالخصوصيات الجزئيات
لكن علمه بها على وجه كلي اي على وجه لا يمنع
من فرض الشركة فيها وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض
الشركة انما هو بواسطة الادراك الحسي لا بواسطة تخصيص
المدرك الا ترى انك اذا رايت شبحا من بعيد ولا تعرفه
بخصوصه بل تشك انه انسان او فرس او غير ذلك لا يمنعك
ذلك الشبح عن فرض الشركة فيه واذا ابصرت امرا و
علمت مخاطبك جميع ما ابصرته منه حتى صار المخاطب
عالما بجميع ما تعلمه منه لكن ذلك الامر المرئي جزئيا
عندك كليا عند مخاطبك مع انه معلوم لكما بوجه
واحد فاذا يجوز ان يكون شخص واحد بوجه واحد
معلوما للعالمين ويكون عند احدهما جزئيا بواسطة
ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه بالحس وعند الا
خر كليا بواسطة ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه
لا بالحس وعلى هذا يكون الباري تعالى عالما بخصوصيات
الاشيا ولا يعزب عن علمه شي من الجزئيات بوجه من الوجوه
كما لا يعزب عنه شي من الكليات فيكون كلامهم محقق

مولد

مولد لما ذهب اليه المتكلمون مع انه عالم باشخاص
الجزئيات بخصوصياتها فلا يصح تكفيرهم في ذلك وما
تقرر عند الحكما هنا ان علمه بخصوصيات الاشخاص
لا يمنع عن فرض الشركة فيها لعدم احساسها ولم يقم دليل
سمعي على ان علمه تعالى بها يمتنع عن فرض الشركة فيها حتى
يستقيم تكفيرهم في ذلك فان كانوا في خطا فهو في دعوى
جواز كون العلم بخصوصيات الاشخاص غير مانع عن فرض
الشركة لا في عدم شمول علم الباري تعالى بجميع الاشيا
والمفهومات التي امكن تعلق العلم بها ولزوم الكفر
انما هو من الثاني دون الاول هكذا حقق المقال ولا تمل
الى ما قيل ويقال انتهى فهذا الشارح ايضا وافق في عدم
التكفير لانه لم يثبت عنده نقص وقال حسن جلبي محشي
شرح المواقف قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة لا شك
ان هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه و
لهذا كفرت الفلاسفة فلا وجه لنفي علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة بنا على لزوم التغير او الجهل على تقدير العلم
بها والا فلا بد من الفرق بين الجهلين حتى يلتزم احدهما
دون الاخر وقد يعبر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية
من حيث جزئيات جسمانية وان كان كمالا للموجود الا
انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه
التجسم والتركب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب
تعالى وانت خبير بان هذا الاستلزام بسبب ان ادراك
الجزئيات الجسمانية يحتاج الى الات جسمانية وقد تحققت ان



هذا الاحتياج غير مسلم بالنسبة الى الواجب تعالى انتهى قال
المولى جلال الدواني رحمه الله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم
الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي
منحصر في الخارج فيها وقد تكثر تشنيع الطوايف عليهم
في ذلك حتى ان علامة الطوسي مع توغله في الانتصار
لهم قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه
سياقة الفقها في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها
في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول اذ لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
علم الواجب بالكلي وان كان كليا وكان الجزئي
المتغير معلولا له اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به
لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
الكلي بامر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا داب
الفقها ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها
فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلب من ماخذ اخر
وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا
يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما
يجري مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى
يعلم الاشيا كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب
عن علم الله تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء

لكن

٩٣

لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم
مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
بعض الاشيا معلومة له بخصوصه تعالى عن ذلك علوا
كبيرا بل ما يدركه المخلوق على وجه الاحساس
والتخيل يدركه هو على وجه التعقل فالاختلاف في نحو
الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية
صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم
وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا
يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان كفرا
ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم
فيه من المتفلسفين قال الامام الغزالي في المنقذ من الضلال
ومجموع ما غلط فيه الفلاسفة عشرون مسئلة ٢٦ وقد كفروا
في ثلاث منها وهي قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات وفي
انكارهم المعاد الجسماني وقولهم العالم قديم وفيما عداها
نسبوا الى البدعة والضلالة قال بعضهم والتكفير الذي
صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي
علمه تعالى بالجزئيات على وجه الذي يفضي الى نفي علمه تعالى
ببعض المعلومات قال ٢٢ الشيخ زين بن نجيم صاحب البحر الرائق
ناقلا عن جمع الجوامع وشرحه ولا نكفر احدا من اهل
القبلة ببدعة كمنكري صفات الله تعالى وخلقه
افعال عباده وجواز رؤيته يوم القيمة ومنا من كفرهم
اما من خرج ببدعته من اهل القبلة كمنكري حدوث
العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات



فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجيء الرسول
به ضرورة انتهى قال حسين الخلخالي على الدواني
واشتهر عنهم اي عن الفلاسفة انه تعالى لا يعلم
الجزئيات المادية بالوجه الجزئي يعني ان ادراك
الجزئيات كمال في حقنا لان لنا آلات جسمانية
ندرك بها الجزئيات ونفي الآلات الجسمانية في حقه
تعالى واجب مع ان الجزئيات لا تدرك الا بها فيلزم
اثبات الجهل لافضائه الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات
وهو كفر قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه زمانيا بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان
والدهر انتهى وحمل الطوسي الوجه المقدس
في كلامه على وجه الكلي فاعترض عليه لكن قال
بعضهم اما القول بان ادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية
فممنوع بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى
الواجب تعالى يعني فلا يلزم من احتياجنا اليها لان
العلم القديم صفة يتاتى بها احاطة خفايا في جميع
الاشيا على ما هي عليه حتى انه يدرك بها بلا حواس ما
يحتاج معرفته من المخلوق الى حواس فيعلم به اي شي كان
وعلى اي وجه كان وقد قال حسن چلبي شارح المواقف
قد يستدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات
والجزئيات كما ذكره الاستاذ في التجويد بان عدم العلم عما من

شانه



شانه ان يعلم فيه جهل والجهل نقص يجب تنزهه تعالى عنه
فوجب ثبوت العلم العام له انتهى فظهر من كلامه ان
يكون عالما بكليهما على السوا لا ان لا يعلم الجزئيات اي في
ضمن الكليات لان هذا الكلام يودي الى اثبات علم الجزئيات
له تعالى بالقوة في ضمن الكليات وهذا نقص وتنزيه
الواجب تعالى عن النقص سوا كان نقصا في الجملة او نقصا
بالجملة واجب فايدة اخرى قال الشيخ محمد الخزانيني
في شرحه على السنوسية عند قوله فقد علم ان علمه تعالى
يتعلق بجميع الواجبات والجايزات والمستحيلات ومن
جملة الواجبات علمه تعالى فيتعلق علمه بعلمه معلوم له
بنفس علمه ولا استحالة عقلا في صفة كاشفة لنفسها
ولغيرها واعلم ان علمنا يتعلق بالمحال وعلمه تعالى
ايضا يتعلق به لكن علمه بمعنى انه لو وجد ذلك
المستحيل لترتب عليه كذا وكذا من المفاسد وليس
علمنا كذلك وقال بعضهم تعلق علم الله بالمحال انه تعالى
يعلمه من حيث التصديق بمعنى يعلم عدم وجوده وهو تعالى
الذي حكم عليه بعدم الوجود لا بمعنى انه تعالى يعلم
حقيقة المستحيل اذ هي معدومة بل بمعنى ان تعلق علمه
بالجمع بين النقيضين اي بكونه وحقيقة المستحيلة و
معنى يكون حقيقة المستحيلة يعني بوجوده والا وجود
فلا يكون تصور الا حكم فيه لان علمه بالمحال اذ لا على
معنى انه لا يوجد يقوم مقام ايقاع النسبة الحكمية
من الحادث فيكون من قبيل التصديق اذ لا يقال في



في علمه تعالى انه تصوري اما نحن بحيث نقول المستحيل
لا يوجد او معدوم نحكم عليه باحد الحكمين فقد
يشكل في حقنا بان الحكم على الشيء فرع عن تصوره
والمستحيل لا يتصور وجوده فكيف الحكم عليه ويجاب
بان تصورنا بمعنى الجمع لكن من جمع الخلافين
كما قال الخزانيني كالحركة والبياض واقول كالكلام
والقعود ولكن ولا واحد من المثالين مراده هنا بل
المراد من جمع الخلافين هنا تصور صورة المستحيل
بامر يناسبه لو وجد وحقيقته بالمعدومية لا حقيقة
بعينها اذ هي معدومة وصورة الشيء هيئته وشكله
لا ماهيته فيكون من جمع الخلافين في الجملة لاجل
الحكم عليه بانه لا يوجد لا يقال جمع الخلافين من قبيل
الجائز ونحن في المحال لانا نقول لان جمع النقيضين
لبيان كيفية تعلق علمه تعالى بالمحال بمعنى التصديق و
لبيان كيفية الاضافة على ان العلم اضافة او صفة
حقيقية ذات اضافة الى ما لا تحقق له اصلا وجمع
الخلافين لبيان كيفية الحكم على المحال من المخلوق
والحاصل ان المحال لا حقيقة له حتى يتصور وجوده لاجل
الحكم عليه لا لبيان حكم عدم اجتماع النقيضين وجواز
جمع الخلافين ففي حق الخالق تعلق العلم بالمحال من جمع
النقيضين وفي حق المخلوق من جمع الخلافين للفرق بين
كيفية تعلق علم الخالق بالمحال وبين تعلق علم عباده
ويؤخذ هذا من كلام صاحب اشارات المرام ايضا



حيث قال وعلمه تعالى يتعلق بالمعدوم الممكن وبالمعدوم
الممتنع من غير اقتضا ثبوت شيء في الجملة اي بانه لا يتصور
للمستحيل وجود اصلا بل يتعلق ازلا علمه بالمحال من اول
الامر بانه لا يوجد لكن لما كان الادراك اضافة او صفة
ذات اضافة فاشكل العلم بالمعدومات سيما الممتنعات
اذ لا تعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولزم في
التقصي عنه القول بالصورة في الكل اي باثبات
الصور للاشيا سوا كان من المعدوم الممكن
او من المعدوم الممتنع في علم الباري وفي ذهن
الحادث وهو وجود غير حقيقي على مذهب اهل
السنة خلافا للفلاسفة وهو صور الاشيا الثابتة
في علمه تعالى لتحقق الاضافة بالنسبة الى علمنا لاجل
الحكم عليه انتهى فالعبارة التي اطلق فيها التصديق
على علمه تعالى معناه انه يعلم عدم وجود الشيء وهو
الذي حكم عليه بعدم الوجود لا بمعنى ايقاع النسبة
لانه يلزمه الجهل وهو محال فاتفق المانع لاطلاق
التصديق والمجيز له بهذا التقرير ويمكن ان يقال انما
يمتنع اطلاق التصديق على علمه تعالى ان فسرناه بالا
دراك الذي هو وصول النفس الى المعنى واما ان
فسرناه بما يناسب المقام فلا يمتنع الاطلاق ثم قوله في
علمه بالمحال بمعنى انه لو وجد ذلك المستحيل لترتب عليه
كذا وكذا من المفاسد وقوله وقال بعضهم تعلق علمه
بالمحال انه تعالى يعلمه من حيث التصديق بمعنى يعلم عدم



وجوده وهو تعالى الذي حكم عليه بعدم الوجود كلا
القولين من قبيل التصديق اذ قوله لترتب عليه كذا وكذا
من الفاسد فيه ما يفيد ايقاع النسبة الحكمية وان لم
تقع بالفعل وكذا في قوله يعلم عدم وجوده بمعنى
المستحيل لا يوجد او معدوم فهو من قبيل ما فيه ما ينفي
عن النسبة الحكمية حيث علم المحال ازلا بانه لا يوجد
تامل فكلا التقديرين من قبيل التصديق لا ان الاول
من التصور يقابل الثاني الذي هو التصديق غاية
ما هنا ان العبارتين المختلفتين من واحد المال متعدد
الاعتبار ثم قوله لا يقال في علم الله انه تصوري لان
التصور فقط انما هو للجهل بالنسبة والله سبحانه وتعالى
منزه عن ذلك وحاصله ان اكثر المتكلمين يتحاشون عن
وصف علمه تعالى بالتصور او بالتصديق قال السعد التفتا
زاني في التهذيب في تقسيم العلم العلم ان كان اذعانا
للنسبة فتصديق والا فتصور مراده الحادث اخذا
من قول شيخ الاسلام زكريا الانصاري رحمه الله تعالى
على لقطة العجلان للزركشي ما نصه العلم الحادث
ينقسم باعتبار تعلقه بغيره الى تصور وهو ادراك
الماهية من غير حكم عليها بنفي او اثبات والى تصديق
وهو ادراكها مع الحكم عليها بنفي او اثبات انتهى فالعلم
القديم لا تصوري ولا تصديقي بل صفة تنكشف
المعلومات عند تعلقها بها كما في اتمام الدراية وفيه
انه يلزمه ان يكون الاشيا كانت منلفقة عليه تعالى قبل

تعلقه

تعلقه بمتعلقاتها ثم انكشفت وهو محال للزوم الجهل
قبل تعلقه على ان العلم اضافة وقد اجيب عنه بان
هذه القبلية ليست حقيقة زمانية وانما هي رتبة اعتبا
رية يعني لما كان العلم نسبة تاخرت عن الطرفين رتبة
فقط اي في الاعتبار لا حقيقة زمانية والتعريف السالم
من الخدش للعلم على انها صفة حقيقية ذات اضافة لا
اضافة بنفسها وهي صفة يتاتى بها احاطة جميع الاشيا
على ما هي عليه قال الميلوي في شرح السلم عند قول المتن
انواع العلم الحادث ادراك مفرد وهو ما ليس مشتملا على
نسبة حكمية او مشتملا على ما فيه نسبة الا انها غير حكمية
كادراك بنوة زيد لعمرو ونحوها ثم قال وتقييد العلم
بالحادث للاحتراز عن علمه تعالى اشعارا بتنزهه عن ان
يتصف علمه بالتصور او التصديق اذ كل منهما مفسر بالادراك
الذي هو وصول النفس الى المعنى ولان التصور حصول
الصورة وهو من عوارض الاجسام انتهى واقول اما التصور
انما يكون للجاهل بالنسبة وهو عليه محال فضلا من ان
حصول الصورة من عوارض الاجسام ونحن في المعاني
واما التصديق انما يمتنع اطلاقه على علم الله تعالى ان
فسرناه بمعنى العلم المحيط للاشيا على ما هي عليه مع الحكم
على ممتنعها بنفي وعلى ممكنها باثبات فلا يمتنع اطلاق
التصديق عليه فتامل وعليه كلام الخراشي فلا منافاة
بين ما قاله الميلوي وبين كلام الخراشي وان علمه
تعالى من قبيل التصديق بهذا المعنى لا من قبيل التصور



فولا واحدا ثم تصور المعدوم الممكن معناه فرض حقيقة
من الحقايق المعدومة لا تصور حقيقة بعينها اذ هي
وجودها وفي اشارات المرام عند شرح قوله ويعلم
المعدوم في حال عدمه معدوما لتعلق المعدومات
والممتنعات من غير اقتضا الثبوت في الجملة او لتحقق صورته
بل صورة الممتنعات ايضا عنده تعالى بمعنى تحقق امر يناسبه
لو وجد وفي الاعتقاد انا نميز بين الممتنعات مع انها
ليست بذوات ولا ماهيات واما تحقق الصورة فلما في شرح
العقايد العضدية انه لا باس بقيام الممكنات اي صورها
بحسب الوجود العلمي بذات الباري على اصول المتكلمين
فان الممكنات بحسب هذا الوجود متحدة وفي المقا
صد المتكلمون لما انكروا الوجود الذهني وجعلوا
الادراك اضافة او صفة ذات اضافة فاشكل العلم
بالمعدومات سيما الممتنعات اذ لا تعقل الاضافة الى ما
لا تحقق له اصلا ولزم في التفصي عنه القول بالصورة
في الكل لما ان الادراك بمعنى واحد ومعناها
عند القايلين بالوجود اغير متاصل وهو من حيث
المقام علم ومن حيث الذات معلوم بخلاف الوجودي
المتاصل الخارجي فان العلم ما قام بالعالم والمعلوم
ما في الخارج انتهى ثم مثال المعدوم الممكن نحو كل عنقا
طاير فهو من قبيل وجود الموضوع في الخارج تقديرا
وفرضا اذ هو من جملة الممكنات عقلا لكنه لم يوجد
في الخارج فبعد وجوده وهو من قبيل العدم تقبل

ملكته



ملكته باعتبار نوعه لا باعتبار جنسه وشخصه
وهذا معنى قول البعض في تصوره كفرض حقيقة
من الحقايق المعدومة لا حقيقة بعينها اذ لا توجد
في الخارج قال الخبيصي في شرح التهذيب ولا بد
في القضية الموجبة من وجود الموضوع محققا وهي
الخارجية او مقدرا فالحقيقية او ذهنا فالذهنية
الاولى كقولنا كل انسان حيوان والثانية كل عنقا
طاير والثالثة كقولنا شريك الباري معدوم انتهى
واقول لعل المثال الاخير مبني من الشارح على الذهول
والغفلة اللهم الا ان يلتمس له جوابا ولا يلزم ان يكون
شريك الباري موجودا في الذهن بالاجماع مما لا
يتصور في الذهن ثبوته فضلا عن وجوده واما
تصور المعدوم الممتنع فلا يصح في حقنا من غير ثبوت
شي في الجملة فحينئذ لا يسعنا في تصوره الا ما حكاه
بياضي زاده على شرح الفقه الاكبر للامام ابي حنيفة
في الوجه الثاني حيث قال فالعلم يتعلق بالممتنع
من غير اقتضا ثبوت شي في الجملة يعني بانتفاع
الممتنع من اول الامر اي علم بارينا تعالى على معنى
التصديق حيث انه تعالى لم يكن جاهلا بالنسبة فاذا
لم يكن وجود الممتنع اي حقيقة ثابتة في علم الله
تعالى فليكن انتفاؤه ثابتا اي عدمية او يتعلق
به بحصول صورة له من الصور العلمية بمعنى تحقق
امر مناسب له لو وجد اي كالعدمية اذ شريك



الباري لا يقتضي ذاته عدمه لايجاب الفساد بخلاف
الباري تعالى فان ذاته يقتضي وجوده لنظام العالم
كما قاله البردعي وغيره وهذا معنى قول الخراشي
وعلمه تعالى يتعلق بالمستحيل الذاتي لا بمعنى انه تعالى
يعلم حقيقة المستحيل اذ هي معدومة بل بمعنى انه
لو وجد ذلك المستحيل لترتب عليه كذا وكذا
من المفاسد انتهى وكذا علمنا يتعلق بالمستحيل
الذاتي بتصوره بهذا التوجيه الثاني لبياضي زاده
اذ حصول صورة المستحيل في علمه تعالى او في ذهننا
لا يستلزم الثبوت الممنوع لان الممنوع ثبوت حقيقة
وماهيته في العلم او الذهن والمراد من قولهم المستحيل
الذاتي ما لا يتصور في العقل ثبوته اي ثبوت
حقيقة وفي العلم كذلك فالثابت حينئذ الصورة
او امر مناسب له كما مر دون الحقيقة والماهية وهذا
في حقه تعالى ليس للحكم عليه بالعدمية لانه تعالى علمه
ازلا بانه لا يوجد بل للبيان كيفية شمول علمه وتعلقه
وتحقق معنى الاضافة بالممتنع فحينئذ شريك الباري
معدوم من وجود الموضوع ذهنا كما قاله الحفيد لكن
بمعنى وجود صورة الموضوع ليحكم عليه بالنظر الى
علمنا وليتحقق معنى الاضافة فيها لا بمعنى وجود حقيقة
الموضوع حتى في علمه تعالى اذ هي معدومة قوله و
الكلام قال في اتحاف المريد شرح مختصر جوهرة
التوحيد كلام الله المسمى في عرف الاصوليين بالقرآن

هو



هو النظم المنزل عليه صلى الله عليه وسلم المتعبد
بتلاوته المتحدي باقصر سورة منه للاعجاز واما في عرف
المتكلمين فالمسمى المعنى النفسي القائم بذات الله تعالى
المدلول للنظم المنزل انتهى واقول سمعت الشيخ عبد الله
المغربي يقول التحقيق ان دلالة النظم للمعنى النفسي لا
تتحقق الا بالواسطة تأمل قال الحفصي اذا عرفت مذهب
اهل الحق في كلامه تعالى علمت ان اطلاق السلف على كلامه
تعالى انه محفوظ في الصدور مقروء بالالسنة مكتوب في
المصاحف لا يحمل على ان الحروف والاصوات قائمة
بالذات العلية بل لما كانت هذه الاشياء دالة على كلامه
تعالى اطلق عليها كلامه من باب اطلاق اسم المدلول على
الدال انتهى وقال ابن الغرس على عقائد النسفي قوله و
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وانما عبر بذلك ثانيا
لفائدة ان هذه الصفة المقدسة كما يطلق عليها الكلام
يطلق عليها القرآن ايضا والمراد من كون الصفة مكتوبة
ومحفوظة ومقروءة ومسموعة مكتوب ما يدل عليها
لا نفسها حقيقة لما ان ذلك محال لانها قائمة بذات الله
تعالى وجواب آخر ان الموصوف بهذه الامور القرآن اللفظي
لا النفسي فلا اشكال انتهى وذكر شمس الدين محمد ابو عبد الله
المقدسي في شرح بدء الامالي عند قول المتن وما القرآن
مخلوقا المراد بالقرآن هنا هو الكلام النفسي القائم بذاته
تعالى ثم قال فاللفظ الدال على الكلام النفسي ان كان
عربيا فهو القرآن او عبرانيا فهو التورية او سريانيا

فهو الانجيل او قطعيا فهو الزبور انتهى قال الفاضل
ابراهيم السيناني في شرح الفقه الاكبر وانت خبير
بان هذا الفاسد اعني كعدم اكفار من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين بالضرورة
انه كلام الله تعالى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام
الله حقيقة الى غير ذلك من المفاسد انما تلزم ان لو كان
اطلاق الكلام والقرآن على اللفظ بطريق المجاز
وليس كذلك بل يطلق عليه الكلام والقرآن بطريق
الحقيقة فيكون كلامه مشتركا بين اللفظي والنفسي
وما وقع في عبارة بعضهم ان كلام الله تعالى يطلق على اللفظ
مجازا تسمية الدال باسم المدلول فلعل ذلك تجوز منهم
اذ لا نزاع في الوضع والتسمية الا انه لما اعتبر المناسبة
في الاطلاق فقد شانه المجاز فقالوا يطلق مجازا على انه يجوز
ان يكون مشهورا اشهرة الحقايق انتهى وقد حقق الفاضل
ابراهيم الكردي في مسئلة الكلام له ان اطلاق الكلام النفسي
على ما بين دفتي المصحف صار حقيقة شرعية **فايدة** نقل
الاجهوري في شرح العقيدة له عن القرافي ما نصه فان
اكثر الناس من علماء الاصول في زماننا يعتقدون ان الفاظ
القرآن محدثة وان مدلولها قديم مطلقا وليس كذلك
بل الحق ان في ذلك تفصيلا وهو ان مدلول الفاظ القرآن
قسمان مفرد وهو قسمان ايضا ما يرجع الى ذات الله تعالى
وصفاته كمدلول الله العظيم السميع البصير ونحوها
وهذا قديم وما لا يرجع الى ما ذكر وهو محدث كمدلول

موسى وعيسى وهارون وقارون والسموات والارض
والجبال وغير ذلك واسنادات اي مركبات وهي قسمان
ايضا فالاسنادات هي النسب كلها قديمة سواء كانت
مدلولة للفظ الامر او النهي او غير ذلك اذ هي في نفسها صفة
واحدة ترجع الى الكلام والمدلولات التي هي حكايات
قسمان حكاية عن الله تعالى وحكاية عن غيره فالاول
نحو واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم والحكاية والمحكي
في هذا قديمان اي الاسناد الواقع فيهما قديم والثاني نحو
قوله تعالى وقال نوح رب الاية والحكاية في هذا قديمة
اي الاسناد الواقع فيها قديم لانها خبر عن المحكي واما
المحكي فهو محدث اي الاسناد الواقع فيه محدث
فانه اسناد محدث واسناد المحدث محدث بخلاف
الاسناد في الازل فانه وقع من الله تعالى فهو قديم
فقد ظهر ان الفاظ القرآن محدثة ومدلولاتها فيها
التفصيل وهو تلخيص جليل قل من يحيط به فاضبطه ثم
قال وهذا الذي قاله تبين بمعرفة الكلام النفسي
ما هو وقد قال ابن الحاجب فيه وهو نسبة بين
مفردين قائمة بنفس المتكلم فاذا قيل زيد قائم
او ليس زيد قائما فالنفسي اثبات القيام لزيد او نفيه
عنه فاذا عرفت هذا فقوله تعالى والله يعلم مدلولات
مفرداته قديمة وهي الله والعلم وضمير الله وكذا
اثبات العلم لله وهو النفسي وقوله وانتم لا تعلمون
مدلولات مفرداته حادثة وهي ذواتنا التي هي



مدلول انتم والواو وجهلنا الذي هو مدلول لا
تعلمون واما انباته الجهل لنا قايم بذاته تعالى وكذا
قوله اقيموا الصلاة مدلولات مفردات الثلاثة اقامة
الصلاة التي هي وصفنا ومدلول الواو والصلاة كلها
حادثة واسنادا قامة طلب الصلاة منها الى الله تعالى
قديم وكذا قوله تعالى وقال نوح رب لا تذر مدلولات
المفردات ما عدا الرب وضميره في تذر وهي نوح وقول
ومدلول لا تذر وهو اهلاك الكفار كلها حادثة
واسناد قايلية هذا القول لنوح قديم واسنا طلب
الاهلاك من الله تعالى حادث لان الاول كلام الله
تعالى والثاني اسناد نوح واما قوله تعالى وان قلنا
للملايكة اسجدوا لادم فمدلولات المفردات كلها قديمة
وكذا الاسناد طلب السجود لادم من الملايكة قديم ايضا
فالاسناد الذي اشتملت عليه الحكاية وكذا اسناد المحكي
قديمان والمفردان في الحكاية المسند والمسند اليه
قديمان ايضا والمفردان في الثاني حادثان وعلم
انه قد استفيد من اخر كلام القرافي ومما ذكر عن ابن
الحاجب ان الاسناد في تذر ونحوه حادث لانه اسناد
حادث وهذا يعود بالتخصيص على قول القرافي فالا
سنادات التي هي انشاآت كلها قديمة فيحمل هذا
على غير الاسنادات الصادرة من الحادث فتامله
والحاصل مما ذكره ان الاسناد في جميع الانشاآت
قديم ما عدا الاسناد الواقع من الحادث وان الاسناد

الواقع

الواقع في غيرها فيه التفصيل وان الاسناد قد يكون
قديما مع حدوث الطرفين انتهى **واقول** قوله تكون
حكاية فيها قديمة فقط اي الاسناد الواقع فيها قديم
لانها خبر عن المحكي **واما** المحكي فهو محدث الخ **قال** بعض
الفاضل فيه لبس هو على اطلاقه فان المحكي له
جهتان فمن جهة انه انشا واختراع تاليف الله
فهو قديم ومن حيث انه مسند للحادث فهو حادث
هكذا نبه عليه **وقال** مما ينبغي حفظه وعلمه انتهى
**اقول** ولعل هذا التوجيه غير ما افاده للغنساوي
على القاري على شرح الفقه الاكبر **قال** الفاضل المغنساوي
ما نصه عند قول الامام في الفقه الاكبر وما ذكره الله تعالى
في القران عن موسى وغيره من الانبيا وعن فرعون وابليس
اي وغيرهما من الاعدا فان ذلك كلام الله تعالى اخبارا
عنهم يعني ما ذكره الله تعالى في القران اخبارا عن موسى وعيسى
وغيرهما من الانبيا وعن فرعون وابليس لهما فان ذلك
بكلامه القديم الذي كتب الكلمات الدالة عليه في اللوح
المحفوظ قبل خلق السموات والارض لا بكلام حادث والاخبار
عنهم نقل بالمعنى لا باللفظ انتهى وفي شرح علي القاري عند
قول الامام فان ذلك كله كلام الله تعالى اخبارا عنهم اي
لو فوما قد كتب من كلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ
قبل خلق السما والارض والروح لا بكلام حادث حصل
بعد علم حادث عند سمعه من موسى وعيسى وغيرهما
من الانبياء ومن فرعون وابليس وهامان وقارون



وسائر الاعدا انتهى فانهما لا يريدان بما ذكراه ان
قدم المحكي من جهة كونه انشا واختراعا لله تعالى بل لكون
المحكي من المعاني المخزونة في علمه الازلي الموافق لما كتب
من الكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ قبل خلق السموات
والارض الموافق لكلام المخلوقين في الاتي فهذا هو معنى
النقل بالمعنى عنهم هنا بدليل قول علي القاري لا بكلام
حادث بعد علم حادث عند سمعه من موسى وعيسى فان
معنى النقل بالمعنى في اصطلاح المحدثين انما يكون بعد
السمع لا قبل السمع بتعبير الفاظ مغايرة للالفاظ المنقول
عنه ولكن تودي ذلك المعنى فرق بين قدم المحكي بالتو
جيه الذي يرجع الى صفات الفعل تامل **فايدة اخرى**
**قال** الفاضل ابراهيم اللقاني في شرح جوهرة التوحيد له
وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل
لسان هو كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية
وما يقال انه **حكاية** عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما
الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة
الشخصية وما يقال ان كلام الله ليس بقائم بلسان
او قلب ولا حال في مصحف او لوح واذن فيراد به
الكلام الحقيقي الذي هو صفة الازلية ومنعوا من
القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
المراد به هو اللفظ رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب
الوهم الى المعنى الحقيقي الازلي انتهى هذه كلها في الكلام
النفسي **اما اللفظي القديم** فقد اثبته بعض المتاخرين

من محقق



من محققي الماتريدية والاشعرية كصاحب المواقف
والسيد الجرجاني وابن كمال الوزير وابراهيم الكردي
في رسالته المسماة بمسلة الكلام حيث قالوا يجوز
ان يكون لله تعالى لفظا قديما لا ينافي قائما بذاته
منزها عن الحدوث من اراد تفصيل ذلك فليطالع
شرح المقالة العضدية لابن الكمال ومسئلة الكلام
للكردي **قال** الفاضل علي القاري في شرحه على
الفقه الاكبر عند قول الامام والله تعالى يتكلم
بلا آلة ولا حروف **وقال** شارحه قد افترق
الناس في الكلام على تسعة اقوال الى ان قال
ورابعها انه حروف واصوات ازلية مجتمعة
الوجود في الازل وهذا قول طايفة من اهل الكلام
والحديث وخامسها انه حروف واصوات لكن
تكلم الله بها بعد ان لم يكن متكلما وهذا قول الكرامية
وغيرهم والحان قال وتاسعها انه تعالى لم يزل
متكلما اذا شا ومتى شا وكيف شا وهو يتكلم بصوت
يسمع وان نوع الكلام قديم وان لم يكن الصوت
المعين قديما اي الصوت المسموع وهذا يويد ما
قدمناه وهذا هو الماثور عن ايمة الحديث والسنة
انتهى **واقول** وليس المراد من الصوت هنا الكيفية
القايمة بالهوا يحملها الى الصماخ ومن الحروف الكيفية
العارضة للهوا كما هو شان المخلوقات صفة لايقة
به تعالى على خرق المعتاد يعني بصوت غير مكتسب



للعباد كما حققه الشيخ ابو بكر الشنواني في شرح البسملة
**واقول** الذي نسبه الفاضل المذكور للكرامية نسبه
الشيخ الاكمل في شرح الوصية الى المعتزلة وان الكرامية
مع الحنابلة حيث قال فيه ما نصه وقالت الحنابلة
والكرامية كلام الله تعالى ليس غير الحروف المؤلفة والا
والاصوات المقطعة وانه حال في المصاحف والا
لسنة ومع ذلك هي قديمة اي قائمة بذاته لان
كلام الله تعالى مسموع **لقوله تعالى** فاجره حتى يسمع كلام الله
وقد دل الدليل على ان كلام الله قديم فوجب ان
تكون الحروف المسموعة قديمة **وقالت** المعتزلة
كلام الله مخلوق غير قائم بذاته وقبل خلقه ما كان
متكلما وانما صار متكلما باحداث الحروف في اللوح
المحفوظ **لقوله تعالى** انا جعلناه قرانا عربيا والجعل
والتخليق واحد ولان الكلام في الشاهد من جنس
الحروف والاصوات ففي الغايب كذلك ويستحيل
قيام الحروف والصوت بالقديم **والجواب** ان الاية
محمولة على العبارات المحدثة وقولهم الكلام في الشاهد
من جنس الحروف والاصوات ممنوع بل الكلام في الشاهد
هو المعنى القايم بالذات بدليل قول الاخطل ان الكلام
لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا ولكن
قول العز بن جماعة في شرح بدء الامالي ان مذهب الكرامية
انه تعالى يتكلم بحروف واصوات حادثة قائمة بذاته
يويد ما نسبه علي القاري الى الكرامية فيكونان اي

الكرامية

١٠٢

الكرامية والمعتزلة على ما نقله العز بن جماعة وعلي
القاري عنهم متفقين في انه تعالى تكلم بعد ان لم يكن
متكلما لكن بحروف واصوات حادثة قائمة بذاته
عند الكرامية وبايجاد الحروف القائمة في اللوح المحفوظ
والاصوات القائمة بمحلها عند المعتزلة واما ما نقله
الفاضل ابراهيم السينابي في شرح الفقه الاكبر عن
الكرامية من جواز قيام حادث لازم للباري في
الايجاد لا ان كل حادث قايم بذاته فقيل هو الارادة
وقيل **قوله** كن انتهى فانه يباين الاختلاف بين منشا
بحثنا في المنسوب الى الكرامية تدبر **واقول** المنقول
عن ايمة الحديث ان كلامه تعالى هو حروف واصوات ازلية
فكيف القول بحدوث الصوت يويد القول بازلية الصوت
على التاسع يكون عبارة عن الاضافيات ولا محذور في
حدوثها وعلى الرابع يكون من الصفات الحقيقة لجواز
ان يكون للفظ القديم اللايق بذاته عبارة عن صوت
ازلي يفصح عن المراد وان لم يشتمل على الحروف اصلا
مخصوص بعلي خرق ما عليه الفاظ العباد او مشتملا على
الحروف المجتمعة الوجود الغير المتعاقبة بعضها بعضا على
خلاف المعتاد ايضا ولا محذور في قدم شخص الكلام
اللفظي المسموع منه تعالى حينئذ فضلا من ان يكون نوع الكلام
قديما **واما** كون وجود بعضها مشروطا بانقضا بعض اخر
كما في قراتنا فلعدم مساعدة الالة بخلاف وجودها في ذات
الباري تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته

لان الصوت مع



دايم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها قال ابن الكمال
الوزير في شرح المقالة المضدية ويرشدك الى كنه
ما ذكر وجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف
بهياتها التالفية العارضة لمفرداتها ومركباتها
محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها
مشروطا بانقضا البعض وانعدامه عن نفسه والفرق
بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذات الله تعالى
بالوجود النفسي وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي
لا يضر المقصود بالارشاد كما لا يخفى على ذوي الرشاد
وبهذا التفصيل اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بين اجزا
اللفظ ترتيب لا يوجد فرق بين ملع ولمع ونظايرهما واما
ما قيل ان قيام الصوت والحروف بذاته تعالى ليس بمعقول
لنا وان كان غير مرتبة الاجزا الحروف واحد فلا فان اريد به
ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان
اريد انه لا يجوز ذلك عقلا كما هو الظاهر من مساق
كلامه فلا نسلم ذلك فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات
فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل
انتهى واما قول الفاضل سعد الدين في شرحه على العقايد
٨٧ وهو جيد لمن يتعقل لفظا قايما بالنفس غير مؤلف من
الحروف المنظومة او المخيلة المشروطة وجود بعضها
بعدم البعض ولا من الاشكال الدالة عليه ونحن لا نتعقل
من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف
مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان

كلاما

كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة ونقوش مرتبة واذا
تلفظ كان كلاما مسموعا الى هنا فقد قال فيه ايضا
الفاضل المحقق الحبر المدقق ابن كمال منشا هذا الكلام
عدم الوقوف على مراد المصنف من نفي الترتيب بين الاجزا
فانه اراد نفي الترتيب في الوجود وهذا الفاضل حمله
على الترتيب الوضعي والهيئة التاليفية فوقع فيما
وقع وكم من عايب قولا صحيحا وافته من الفهم السقيم
انتهى واقول ثم لا يتوهم من قوله لم يزل متكلما اذا شاء
ومتى شاء انه ابتدا الكلام بعدما كان ساكتا فقد قال الحفصي
على ام البراهين ٨٨ وليس معنى كلام الله موسى تكليما انه
ابتدا الكلام بعد ان كان ساكتا وانه بعدما تكلم انقطع الكلام
وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما المعنى انه تعالى
ازال المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقوة
حتى ادرك به كلامه القديم ثم منعه بعد وروده الى
ما كان عليه قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لاهل
الجنة انتهى لكن ذكر بياضي زاده ما ينافي ذلك
في بادي الامر حيث قال في اشارات المرام عند شرح قول
الامام ابي حنيفة وسمع موسى كلام الله اي ما يصح
تعلقه به كما في شرح المقاصد عند تفسير قوله تعالى وكلم الله
موسى تكليما وبينه بقوله كلم موسى اي في الطور في
وقت مخصوص بكلامه اي بالكلامه الذي هو له
صفة في الازل يعني بخلق صوت دال على كلامه الازلي
من النسب القايمة بذاته من غير توسط للعباد حيث لم





يجعل بينه وبين موسى رسولا من الملائكة اكراما
لموسى عليه السلام فاشار الى منع لزوم استمرار مكالمه
موسى مستندا بان الكلام وان كان ازليا لكن
تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة الله تعالى
واختياره فيتعلق الكلام بموسى حينا في الطور
وينقطع بعده فلا يلزم الاستمرار فاحتمل ان يكون
للكلام الازلي تعلقان تعلق ازلي مطلق وتعلق اخر
خاص اختياري بحسب حدوث الازمنة بالمضي والحال
والاستقبال والمراد اتصافه تعالى بحسب التعلقات
النسب والاضافات بالمقارنة والسبق والتاخر ثم
معنى كون النفسي مدلول اللفظ انه مستفاد منه
ومدلول في الجملة ولا ينافي استفادة لازم زائد بحسب
تعلق اخر له فلا كما ظن انتهى **وقيل** معنى كون النفسي
مدلول اللفظي اي من حيث انه يفاد باللفظ الحادث
لانه يستفاد منه وهذا كان قائما بنفس المتكلم لا بنفس
السامع تامل بما ذكر من اثبات الكلام اللفظي القديم
يحمل بعض المشكلات كحديث يحشر الله عباده فيناديهم
بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب انا الملك
انا الديان اذ لا صوت في الكلام النفسي وليس
المراد النداء بالكلام اللفظي الحادث ولا مجال
للتاويل لكثرة احاديث النداء ويلزم على انكاره و
تاويله ان الله لم يسمع احدا من ملائكته ورسله
من غير واسطة كلامه بل الهمهم اياه **واما**

الاسماع بخلق الاصوات والحروف ويلزمه الوسطة
وليست هي المطلوب وان كنا لا ننكرها ولكنا لا نسلم
ان كل مسموع منه تعالى من هذا القبيل والنفسي لا يسمع
فيثبت الكلام اللفظي القديم اللائق به تعالى لخطابه
عباده يوم القيمة وفي الجنة وفيما شاء من المواطن مع كونه
كلاما محدودا بطرفي الاول والاخر مسموعا سماعا
محسوسا من جهة واحدة على المعتاد ومن كل الجهات
على خلاف المعتاد وذلك لانه من احكام المظهر اي من احكام
الذات من حيث المظهر لا مطلقا فالذات منزهة في جميع
التنزلات عن احكامها في عين ظهورها بها وفيها
وفيما ذكرنا من الاجمال مقنع للبيب وبالله التوفيق
وهو القريب **قوله** والمماثلة للحوادث **اقول** فهي من جملة
المستحيلات ايضا في حقه تعالى ولا نزاع كيف وقد ثبت له
تعالى ضدها المخالفة للحوادث وجوبا بالضرورة **قال**
الخرائني عند شرح قول الماتن ويكون في جهة للجرم
ما نصه والفعل اي قول الماتن ويكون معطوف على
تاخذ السابق الخ هذا منه اشارة الى ما قيل ظاهر
كلام المؤلف ان المماثلة تحصل بوجه من هذه الاوجه
التي عطفها بالواو وهي ثمانية او عشرة والذي صححه
في شرحه ان المثلين هما الامران المتساويان في جميع
صفات النفس لا في بعضها فزيد مثلا انما تماثله
من ساواه في الحيوانية والناطقية الى اخر كلامه
انتهى **اقول** هذه الاوجه كلها لوازم للتحيز والمعرض

وكلاهما من الحوادث فمخالفته تعالى التي هي ضد
المماثلة للحوادث تنفي جميع لوازم الحوادث فاذا
ثبت انتفا لوازم الحوادث باسرها انتفت مماثلة
تعالى الحوادث لان المخالفة سالبة للمماثلة بطريق
اللزوم من كل وجه ويلزمه حينئذ مخالفة الحوادث
له تعالى ايضا ذاتا وصفة واما ثبوت مماثلة الحقايق
الاجرامية بعضها بعضا فتحصل باربعة لان المواليد
الثلاثة سوا كانت حيوانات او نباتات او جواهر
كلها مركبة من العناصر الاربعة وانما تتمايز
بصفة عرضية كاختلاف الاحياز ان لم تكن حيوانا
واما ان كانت حيوانا عاقلا فبالاختيار المترتب
على العقل او بالعقل على القول بعرضيته وان كانت
غير عاقل فبالاختيار المترتب على مدبر نفسه حتى سماه
البعض العقل المعاش خلافا للمناطقة ثم جعل الاشتراك
في الحقايق الاجرامية كلها في التحيز وقبول الاعراض
الحادثة للازمان علة المماثلة وجعل الظلمانية
او النورانية او العلوية او السفلية واللطافة والكثافة
من الصفات العرضية ايضا للمفارقة والامتياز كلها
كما قيل فانه لعله مذهب لبعض لا على مذهب جمهور
المتكلمين او انه لجمهور المتكلمين لكن كون المماثلة
بتمام العناصر الاربعة في المواليد كلها على المشهور
والمفارقة بالاحياز والاختيار ان كان حيوانا
يحتمل ان يكون مذهبا للمحققين من المتكلمين

حينئذ كما يستفاد من مقاصد المفاصد لان
بيان اللوازم قد يكون لتمييز الحقايق كما
انه فيما نحن هنا ان يكون للفرق بين القديم و
الحادث لا لبيان ان المماثلة بم تكون فكيف يقال
ظاهر كلام المؤلف ان المماثلة تحصل بواحد من هذه
الوجوه التي عطفها باو وهي ثمانية او عشرة الخ
مع ان اعتبار المماثلة والتساوي في الاجرام عند
المحققين منهم على المشهور هو بوجود العناصر الاربعة
بتمامها فيها لا بلوازمها دعه كان لازما واحدا
او اكثر على ما مر فالمراد حينئذ من ذكر اللوازم
المذكورة هنا تنزيهه تعالى عن اتصافه بلوازم
الاجرام المستلزم لمعرفة هويته الخارجية وحقيقته
العظمى مخالفته لساير الحقايق لا لبيان ان حقيقة
المماثلة بم وبكم شيء تكون ولئن سلم ان نفي المما
ثلة لا يكون الا بعد معرفتها الا انها حينئذ تكون
من المبادي لما نحن فيه لا من المقصودة بالذات قوله
او بالتعليل او بالطبع قال الشارح الحفصي اقسام
الفاعلين بحسب التقدير العقلي ثلاثة فاعل بالاختيار
وهو الذي يصح منه الفعل والترك ولا يتوقف فعله
على حصول شرط ولا انتفاء مانع وفاعل بالتعليل هو الذي
يصح منه الفعل دون الترك ولا يتوقف فعله على شرط
ولا انتفاء مانع وفاعل بالطبع وهو الذي يتاتى منه
الفعل دون الترك ويتوقف فعله على ذلك انتهى

واقول حصر العقلي بالتتبع في الجزئيات الموجوده
فاسد لوجود فرد اخر في الخارج غير ما ذكره من
الافراد ووجهه ان تقول كل شي موثر اما ان يصح منه
الترك لا ثم كالكاتب للكتابة والمتحرك بالاختيار
مثلا للحركة الاولى الاول الفاعل المختار مطلقا اي
قديما وحادثا فيصح منه الفعل والترك عند المحققين
مطلقا اي عند الماتريدية وبعض الاشاعرة خلافا
لجمهور الاشاعرة في تاثير فعل الفاعل المختار
الحادث من قلة الفرق بين تاثيري القديم الحادث
والثاني اما ان يتوقف اقتضاوه على حصول
الشرط وانتفا مانع كقول الطبايعي في احراق النار
مثلا بحصول شرط المماسة وانتفاء مانعه كالبلل
فيجعلون الطبيعة مستقلة في تاثيرها عند
حصول الشرط وانتفاء المانع فلا يصح منه الترك
او لا يتوقف اقتضاوه على حصول الشرط ولا انتفا
مانع فالاول الطبيعة والثاني العلة عند الفلا
سفة يعني الاول فاعل بالطبع والثاني فاعل بالعلة
فلا يصح الترك لا من الفاعل بالطبيعه بعد وجود شرط
وانتفا مانعه ولا من الفاعل بالعلة ومن هنا قالت
الحكما الفاعل بالعلة فاعل بالايجاب بخلاف المحققين
من اهل السنة فان الفاعل مختار لتعلق الارادة بالمراد
لا لذات الفاعل وهو لا ينافي اختيار الفاعل فلا
يكون لا فاعلا بالعلة ولا لعلة ثم يوقفون التاثير

٩٣

الخواص المودعة في الاسباب باذن الله كالنفع
المودع في النباتات والعقاقير والاشربة خصوصا
السقمونيا للصفراوي باذن الله وكون الاسباب
لا تنكر من المسلمات فلا يكون الفعل بالقوة المودعة
في الطبيعه من الفعل بالطبع ومن جملة ادلة المحققين
قوله تعالى وما هم بضارين به من احد الا باذن الله في
حق السحرة فلم ينف اصل تاثير ضرر السحر من الساحر
وسحره في صريح الاية الكريمة ومفهومها بل نفي
الاستقلال واوقف تاثير السحر الا ان يكون باذن الله
تعالى وكذا قوله عليه السلام من كظم غيظا وهو يقدر
على انفاذه ملا الله قلبه امنا وايمانا الحديث والحاصل
ان اقسام الفاعلين وجدت في الخارج اربعة واللازم
في الخارج يكون لازما في الذهن بخلاف عكسه اي كلما
ثبت في الذهن ولا ينعكس لا جزئيا كما تقرر في محله فلا يرد
علينا قول الحفصي ولا غيره حتى يقال اقسام الفاعل
بحسب العقل ثلاثة فكيف يوجد في الخارج قسم رابع للزوم
ما ثبت في الخارج للذهن ثم قسمان منها لاهل السنة فاعل
بالاختيار لا بالايجاب حتى لا بالعلة كما مر ولا للعلة حيث
كان لحكمة ومستقل في تاثير فعله واحكامه وقضايه
وهو الباري تعالى مولانا عز وجل يجوز له الفعل والترك
وفاعل مختار في افعاله الجزئية الاختيارية الصادرة
من جوارحه بتاثير قدرته فيها حتى كان موقعها ومحصلها
اذ مقارنة القدرة الحادثة للفعل المكسوب لا تستلزم

ان يكون للعبد الفاعل مدخل فيها لان الدخل والخروج
في الشيء اذا كان المجاور لم يكن مدخلا فيه لصاحبه
والحال ان الدخل فيه انما هو له ليس لاحد سند اليه
حقيقة لقوله تعالى وما تجزون الا ما كنتم تعملون وفي
قوله تعالى فاليوم لا تظلم نفس شيا ولا تجزون الا ما كنتم
تعملون وقال النبي عليه السلام انخيرا فخير وان شرا فشر اي ان كان
عمله خيرا فجزاؤه خير وان كان شرا فجزاؤه شر وقد قلنا
بالاتفاق ان المكسوب داخل تحت قدرتين قدرة الخلق
من الله وقدرة الكسب من العبد قال الفاضل احمد بن محمد
المغنساوي الحنفي في شرح الفقه الاكبر والكسب في الاصطلاح
تعلق ارادة العبد وقدرته بفعله فحركته باعتبار
نسبتها الى قدرته وارادته تسمى مكسوبا وباعتبار نسبتها
الى قدرة الله تعالى وارادته مخلوقا وكذا سكونه فحركته
وسكونه خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرة
العبد وارادته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له
انتهى واقول كيف يفسر الكسب بمقارنة القدرة الحادثة
للفعل مع انه يلزمه تفسيره بمقارنة شيء الذي هو فقط
وصف للعبد لا كسب بالكسب فقولنا اتفاقا الفعل
داخل تحت قدرتين منا فلمن تفرد بعد الاتفاق
وفسر الكسب بمقارنة القدرة الحادثة للفعل اذ دخول
شيء تحت شيء ينافيه ان يكون عنده لا تحته بعد دخوله
تحته فيا للمسلمين هل هذا الا خلف قال الكمال ابن الهمام
ومن مشايخنا من ذهب الى ان القدرة تتقدم حقيقة

الفعل انتهى يريد به مطلق القدرة الحقيقية الكلية
للعبد واما حمل المحشي قطلوبغا هذه القدرة على قدرة
الباري بناء على ما قاله القونوي من ان قدرة الاختراع تؤثر
في الوجود والعدم جميعا وذلك يوجب سبق القدرة ليصح
تاثيرها في العدم فاما القدرة الحادثة غير صالحة
للاختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها
وجود المخترع ليتعلق بها فيكون كسبا له انتهى فبعيد
عن المقام وذهول من الفاضل الشيخ قاسم قطلوبغا
حيث قال ابن الهمام ومن مشايخنا من ذهب الى ان
القدرة تتقدم فلو كان المراد من هذه القدرة قدرة
الباري لما كان يسوغ له ان يقول ومن مشايخنا من ذهب
بمن التبعيضية لان العلماء باجمعهم سواء كانوا من الما
تريدية او الاشعرية مجمعون على تقدم قدرة الباري
وليس لاحد شبهة في ذلك ويلزم منه ان تعلق قدرة
العبد بفعله بعد كونه موجودا القول القونوي بل من
شرطها اي القدرة الحادثة وجود المخترع الذي هو
المكسوب ليتعلق به فيكون كسبا له وهو من تحصيل
الحاصل وانما تتعلق قدرة العبد وقدرة الله بالفعل
المكسوب معا لقولهم فعل العبد داخل تحت قدرتين
باعتبارين مختلفين احدهما قدرة الاختراع والاخر قدرة
الكسب الذي هو عبارة عن التحصيل والايقاع ولشدة
اتصال القدرتين حتى قيل يرى الكاسب المحصل كالموجد
وان لم يكن موجدا حقيقة فكيف يتقدم تعلق احدي

القدرتين عن الفعل المكسوب ويتأخر عنه تعلق
احداهما تأمل وفي حاشية الشيخ قاسم على المسايرة
ثبت باجماع المليين انه تعالى خلق في العبد القدرة والارادة
الا ان قدرته لا تستقل بالتأثير ثم قال بعد سرد جملة
كلام فدل ان القدرة العبدية العادية غير مستقلة
بالتأثير انتهى فانت تراه لم ينف الا الاستقلال لا اصل
التأثير باذن الله تعالى فلا نعتقد الا ان اعمالنا وافعالنا
داخلة تحت قدرتنا الحادثة بمعنى تحصيلنا وايقاعنا
لها واصدارها منا وانها مكسوبنا على هذا المنوال
باختيارنا لقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
لا ان قدرتنا جاورتها فقط والا لما كان لنسبتها لنا
حقيقة وجه ولا نعتقد الا ان اعمالنا كذوا ابتنا
مخلوقة لله تعالى لقوله ربنا عز وجل والله خلقكم وما
تعملون وكذا نعتقد ان ما يتولد وينشأ من افعالنا ايضا
مخلوق لله تعالى لقوله تعالى خالق كل شيء تنبيه الكسب من
صفات الاحوال للعبد كالايقاع والاصدار والتحصيل على ما
سيأتي ثم الاستطاعة التي هي القدرة الحادثة ما بها الفعل
المكسوب يقع والكسب ايقاعه وتحصيله لا ان الكسب
هو مقارنة تلك القدرة الى المكسوب المخلوق حيث
الكسب ما باختيارنا يقع فهو فعل اختياري لا انه
نفس الاختيار وميلان القلب فقط حتى اشتبه على بعض
المتأخرين وذهب الينا ظنا بانه التحقيق وهو خلافه
قال في التوضيح لفظ الفعل قد يطلق على معنى ثابت قائم



بالفاعل حاصل بالصدر كما اذا تحرك زيد فحصلت له
الحركة وقد يطلق على ايقاع ذلك المعنى والموجود اي
في الخارج هو الاول دون الثاني انتهى واقول الثاني
هو المعنى المصدري ويقال له الحدوث والفعل اللغوي
واما الحاصل بالمصدر هو الهيئة الموقعة في الخارج
وهو الفعل الاصطلاحي اي في اصطلاح المتكلمين والاشهر
منقول عند النحويين قال الشيخ قاسم قطلوبغا في حاشية
على مسايرة ابن الهمام واهل العربية يقولون للمصدر المفعول
المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة الذي يوجده الفاعل
ويفعله وتحرير هذا المقام ان الفعل قد يراد به معنى مصدري
كالحركة تقطع المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر
كالهيئة للحالة التي يكون المتحرك عليها في كل جزء من
المسافة وهي اثر الاول ولا شك ان الثاني موجود واختلف
في الاول وهو ايقاع تلك الحالة فقيل ليس بموجود والا
لكان موقعا فينتقل الكلام الى ايقاع الايقاع ويلزم التسلسل
من طرف المبدأ في الامور المحققة ويلزم عند ايقاع من
ايقاعات محققة لا شيء محققة غير متناهية فيكون الايقاع
معدوما على مذهب الجمهور ومحالا عند القائلين به فان
قلت لزوم المحذورين موقوف على ان لا يكون الايقاع
عينه وهو ممنوع قلنا الايقاع مع الموقع امران ليس بينهما
حمل المواطاة وهو حمل الكلي على جزئي من جزئياته ومساويه
وقيل ان الايقاع موجود لحدوثه بعد العدم والحدوث بمعنى
المتجدد مسلم ولا يقتضي الوجود لحدوث العما وبمعنى الوجود بعد

العدم فممنوع ومعنى تجدد مثله وحصوله بدون
الوجود يمكن العقل الحان يعتبره فيه مطلقا او منسوبا الى
شيء كما في الاضافيات واذا عرفت معنى الحاصل بالمصدر
فالمفعول عند النحوي هو الفعل عند المتكلمين انتهى قال
ابو حنيفة رحمه الله في الفقه الاكبر وجميع افعال العباد
من الحركة والسكون اي على اي وجه يكون من الكفر والايمان
والطاعة والعصيان كسبهم على الحقيقة اي لا على طريق المجاز
والنسبة ولا على سبيل الاكراه والغلبة بل باختيارهم
في فعلهم بحسب اختلاف هواهم وميل انفسهم فلها
ما كسبت وعليها ما اكتسبت لا كما زعمت المعتزلة ان
العبد خالق لافعاله الاختيارية من الضرب والشتم
وغير ذلك ولا كما زعمت الجبرية القائلين بنفي الكسب
والاختيار بالكلية ففي قوله تعالى اياك نعبد واياك
نستعين رد على الطائفتين في هذه القضية والفرق
بين الكسب والخلق ان الكسب امر لا يستقل به الكاسب
والخلق امر يستقل به الخالق وقيل ما وقع بالة فهو
كسب وما وقع لا بالة فهو خلق ثم المتولدات كالالم
الناشئ عن الضرب في المضروب والانكسار الناشئ
عن الكسر في الزجاج مثلا بخلق الله تعالى عند المعتزلة
بخلق العبد ويرد المعتزلة قوله تعالى الله خالق كل
شيء فانه مخصوص بصفات المخلوقين ثم يصح من العبد
المختار ايضا فعل شيء وتركه حيث كان فاعلا
مختارا في نفسه وفي ارادته الجزئية على ما هو



التحقيق من اهل السنة حيث كان العلم الازلي تابعا
للوقوع والارادة الازلية على مقتضى العلم الازلي
وان كان الوقوع ايضا والواقع تابعان للعلم بمعنى ان
حدوث الحادث على حسب ما تعلق به العلم القديم واما
ما قيل من ان الارادة القلبية ليس للعبد مدخل فيها
على فحوى حديث ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن يقلبه كيف يشاء فالعبد مجبور في قالب المختار
فنحن مختارون في افعالنا مضطرون في اختيارنا
سنبينه لك ان شاء الله تعالى عند سرد قول الفاضل محمد
البركوي في الطريقة على وجه التفصيل والخلوص
من الوسواس بان الاختيار المسمى بالعزم المصمم
والقصد من الامور الاعتبارية ولا يتعلق الخلق الا بما
يكون له وجود في الخارج فاذا كان امرا اعتباريا
لا من الوجوديات المخلوقة فلا يحتج بالاضطرار في الاختيار
ثم القسمان الاخران اي الفاعل بالطبع والفاعل
بالعلة فهما للفلاسفة وليس لنا علاقة فيهما قال
الحنفي وبالجملة فاللازم في تقدير موجد العالم موجدا
بالذات علة او الطبيعة لا فاعلا بالاختيار احد امور
ثلاثة اما قدم العالم او التسلسل مع الاقتران او
حوادث متعاقبة لا اول لها وكلها مستحيلة على القطع
انتهى واقول قوله اما قدم العالم اي على تقدير كون
صانع العالم علة وقوله والتسلسل مع الاقتران
او حوادث متعاقبة اي على تقدير كون صانع العالم



طبيعه قال الشيخ ابراهيم الكردي المدرس بالروضة
المطهرة في مسلك السداد فاتضح ان القدره واحدة
بالذات متعددة بالتعينات وكلما كان كذلك صح القول
بتوحيد الافعال مع اثبات الكسب للعبد بتاثير
قدرته باذن الله لا بالاستقلال اذ لا شك ان العبد
لا فعل له اختياريا الا بقوة ولا قوة له الا بالله
فلا فعل له الا بالله وما كان بالله فهو لله فصح كلية
لا خالق الا الله والله خالق كل شيء مع اثبات
الكسب بالتاثير باذن الله لان المكسوب للعبد
بالله بنا على توحيد القدرة عين المخلوق لله بالعبد
بالذات وغيره بالاعتبار فارتفع توهم المنافاة
بين القول بتاثير قدرة العبد باذن الله والقول
بانه لا خالق الا الله الواحد القهار فتلخص ان مكسوب
العبد نفس الفعل الاختياري لا مقارنته لقدرته
وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير والمراد
بكسبه بالمعنى المصدري هو تحصيل العبد بقدرته
المؤثرة لا مستقلا بل باذن الله ما تعلقت به من
الافعال الاختيارية مشيئته التابعة لمشيئة الله
تعالى فخرج بقيد قدرته الجبر المحض وهو القول بان الله
لم يخلق للعبد قدرة وبقيد المؤثرة الكسب المفسر
بمقارنة القدرة للمقدور من غير تاثير فيه اصلا
وبقيد لا مستقلا بل باذن الله الى اخر التعريف القول
بالاستقلال الذي هو قول اهل الاعتزال القائلين

بان الله

تعالى

بان الله يشا ما لا يكون من الامور المامور بها اذا
تركها العبد ويكون ما لا يشا من الامور المنهي
عنها اذا فعلها العبد والكسب بهذا التعريف هو
الوسط المشار اليه بقول سيدنا علي رضي الله
عنه للسايل عن القدر اما اذ ابيت فانه امر بين
امرين لا جبر ولا تفويض فلا يكون مستقلا مفوضا
اليه الامر في الفعل والترك كما يقول به المعتزلة
ولا منفيا عنه القدرة جملة واحدة كما تقول به
الجهمية واما المشهور عن متاخري الاشاعرة من
ان الكسب الوسط هو مقارنة العبد للفعل من غير
تاثير فيه اصلا فهو وسط لكنه غير نافذ اذ لا
فرق عند التحقيق بين القول بنفي اصل القدرة كما
ينقل عن الجهمية والقول باثباتها مع نفي التاثير
عنها مطلقا كما هو المشهور عن الاشاعرة لاشتراك
القولين في عدم تحصيل الفعل به وحينئذ لا تحصيل
لاستحالة التاثير فلا استطاعة اذ لا استطاعة
التمكن من تحصيل الفعل الذي يريده اذا شا الله
ذلك كما هو واضح من قوله صلى الله عليه وسلم
من كظم غيظا وهو يقدر على ان ينفذه دعاه الله
على روس الخلايق يوم القيمة حتى يخيره في اي
الحور شا وفي رواية من كظم غيظا وهو يقدر على
انفاذه ملا الله قلبه امنا وايمانا فرتب الاجر على
على كظم غيظ يقدر صاحبه على انفاذه ولا



نفاذ له الا بايقاع اثره ولا ايقاع الا بالتأثير
وحينئذ لا تأثير فلا تحصيل فلا استطاعة لكنه
قد دل الكتاب والسنة على ثبوت الاستطاعة
للعبد قال الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
على ان التحقيق من مذهب الاشعري والمعتمد
كما في الابانة التي هي اخر مصنفاته نفي الاستقلال
بالتأثير وان لم يشأ الله تعالى لا اصل التأثير باذ
ن الله واما ما قاله الاشعري ان الواقع بالقدرة
الحادثة هو كون الفعل كسبا دون كونه موجودا
او محدثا فكونه كسبا وصف للوجود بمثابة كونه
معلوما يعني تعلق القدرة الحادثة بشيء لا يستلزم
تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم فقد رجع عنه وانشأ
الى انه كان ماشيا عن تقليد واما اذا قلنا لا قوة
للعبد الا بالله فلا تؤثر فيما تعلقت به مشيئته
الا ان شاء الله لا مستقلا فصح ان العبد له قدرة تؤثر
في فعله الاختياري الذي تعلقت به مشيئته اذا
شاء الله تعالى لا مستقلا وهو المطلوب بخلاف زعم
الانفراد والاستقلال بالقدرة على الاعمال دون الرب
فانه صريح في اثبات الغنا عن الله واما من لا قوة له
الا بالله ولا تؤثر قدرته الا اذا شاء الله فهو فقير
الى الله في كل حركة وسكون وفعل وترك واما
المعتزلة فقد وصفوا انفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله
بالقدرة عليه فان الافعال الاختيارية للعباد عندهم

ليست



ليست مقدورة لله تعالى قالوا لانها فعل فاعل
اخر مستقل ويستحيل اجتماع المؤثرين التامين على اثر
واحد واما من لا قوة له الا بالله ولا تؤثر قدرته الا
اذا شاء الله فافعاله مقدورة لله مخلوقة له مع كونها
معمولة للعبد لما تبين ان المخلوق عين المكسوب بالذات
وغيره بالاعتبار فجاز اجتماع الخلق والعمل على شيء
واحد من غير لزوم محظور وبطل توزيع صاحب الكشاف
في قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حيث قال فان
قلت كيف يكون الشيء الواحد مخلوقا لله تعالى معمولا
لهم حيث اوقع خلقه وعملهم عليها اي على الاصنام
جميعا قلت هذا كما يقال عمل النجار الباب والكرسي
وعمل الصائغ السوار والخلخال والمراد عمل اشكال
هذه الاشياء وصورها دون جواهرها والاصنام جواهر
واشكال فخالق جواهرها الله وعاملو اشكالها الذين
يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض اجزائها حتى يستوي
التشكيل الذي يريدونه هم العباد انتهى وذلك
لانه لا دليل على هذا التوزيع الا زعم الاستقلال للعبد
وقد تبين انه لا دليل عليه تاما اذ كل ما ذكروه لا يستلزم
منه الا ان يكون للعبد لقدرته تأثير في الجملة اعني
باذن الله لا بالاستقلال وقد تبين بطلان الاستقلال
واما التأثير بالاذن اللازم منه فمسلم ولا محذور
فيه اذ لا اشكال حينئذ في ايقاع خلقه تعالى وعملهم على شيء
واحد اذ غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الاشكال المخلوقة



الله تعالى في عين كونها معمولة لهم فيكون المكسوب عين
المخلوق بالذات وغيره بالاعتبار ولا محذور في ذلك
بناء على توحيد الصفات الجامعة للنشآت انتهى قال
الفاضل المذكور في مسالة خلق افعال العباد الباب
الثاني جميع ما استدل به اصحابنا على ان القدرة
الحادثة لا تاثير لها اصلا لا يلزم منه المدعى وانما
يلزم منه نفي الاستقلال وذلك لانهم ذكروا
وجوها خمسة كلها مفروضة في ان العبد لو كان
مستقلا بالايجاد افعاله لكان كذا وكذا كما يتضح
لك بمراجعة شرح المواقف وشرح المقاصد وغيرهما
فهي ان تمت لا تقوم حجة الا على مدعي الاستقلال
واما على القائل بان العبد لا يشا الا ما يشا الله ولا تؤثر
قدرته فيما تعلقت مشيئته الا باذن الله وتمكينه فلا
يلزمه شيء من تلك الوجوه اصلا كما بيناه في الالماع
ومسلك الاعتدال وغيرهما الباب الثالث قال
اصحابنا جميع ما استدل به المعتزلة من الوجوه
على مذهبهم راجع الى امر واحد انه لولا استقلال العبد
بالفعل لبطل التكليف بالاوامر والنواهي وبطل التاديب
وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب ولم يبق
للبعثة فائدة اقول والجواب انا لا نسلم ان التكليف
يتوقف على الاستقلال بايجاد الافعال وانما يتوقف
على ان يكون للعبد قدرة على الايقاع باذن الله تعالى
ان تقرر انما دل على التكليف بحسب الوسع فلا يتوقف

التكليف

التكليف الا على ان يكون للعبد المكلف قوة اذا انضمت اليها
الارادة التابعة لارادة الله تعالى اثرت باذن الله وهذا
متحقق بنص ما شاء الله لا قوة الا بالله ويزيده وضوحا
الحديث الصحيح اعلم ابا مسعود ان الله اقدر عليك منك
على هذا الغلام انتهى قال اكمل الدين الحنفي في شرح الوصية
الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة الفاظ مترادفة
اذا اضيفت الى العبد وهي نوع حدث تترتب على ارادة الفعل
ارادة جازمة مؤثرة في وجود الفعل انتهى فالكسب
بالمعنى المصدري تحصيل الشخص وايقاعه بقدرته الحادثة
المؤثرة باذن الله ما تعلق به اختياره وارادته من الافعال
الاختيارية لان الكسب هو نفس الاختيار وميلان الطبيعة
لانه امر عدمي فلا يؤثر في الوجودي فلا تظن ان الاختيار الجزئي
للعبد هو الكسب وما قاله العصمتي في ترجمة الطريقة
ان المؤثر في وجود فعل العبد مجموع خلق الله مع اختيار
العبد وان هذا هو امر بين امرين يعني الجبر الوسط
لا جبر محض اذ لو كان المؤثر خلق الله وحده لكان جبرا محضا
او كان اختيار العبد وحده لكان قدرا انتهى فهو
ذهول عن التحقيق وان كان منقولا عن الاستاد
ابي اسحاق الاسفرايني والباقلاني عن العدمي لا يكون
مؤثرا في الوجودي كما علم في موضعه وانما
المؤثر قدرته الحادثة الوجودية عند تعلقها وتعلق
ارادته بفعله فالوسط الثابت في ان لا يكون العبد
مستقلا مفوضا اليه الامر في الفعل والترك بل

والباقلاني



بالاختيار والمشئية المربوطة بمشئية الله خلافا
للمعتزلة ولامنفيا عنه قدرة العبد جملة وآحده
كما تقول به الجهمية وقول الشيخ الاشعري نحن
مختارون في افعالنا مضطرون في اختيارنا
فقد قال فيه المحقق محمد البركوي في الطريقة فاي
نفع في اختيار اضطراري فكيف يكون جبرا متوسطا
مع انه لا فرق بين هذا القول وبين الجبر المحض في
الحقيقة فلا يكون ما قاله الاشعري من الجبر الوسط
الذي قاله علي كرم الله وجهه للسايل عن القدر
اما اذا ابيت فانه امر بين امرين بل المواد منه ما
قلناه فيما انفا لا مستقلا مفوضا اليه الامر ولا منفيا
عنه قدرة العبد اصالة فالجبر الوسط عند الاشعري
كون العبد مختارا في فعله مضطرا في اختياره على
معنى امر بين الاختيار والاضطرار وقد علمت ما فيه
وكذا ما قاله العصمتي قال ابن كمال الوزير في رسالة
القضا والقدر في الجبر المتوسط اما انه لا جبر فان العبد
مختار في فعله اي والكسب فعل اختياري واما انه لا
تفويض فلان منشا اختيار العبد داعية تحدث في القلب
تابعة لمشئية الله لا دخل للعبد فيه اي وهو معنى قول
نبينا عليه السلام ان قلب المومن بين اصبعين من اصابع
الرحمن يقلبه كيف يشا اي بين صفتين من الهداية
والاضلال قال تعا يضل من يشا ويهدي من يشاء
كما في عقيدة ابي يزيد الرومي نكن قال السعد في تفسير





الفاتحة في مبحث الاستفادة ان كسب العبد المعبر عنه
بالاختيار امر نسبي وهو لكونه عدميا غير موجود لا يدخل
تحت الخلق اي فلا يصح ان يكون سببا للجبر المتوسط بل
لا جبر اصلا في التحقيق وبهذا التقرير وان سلمنا ان
الكسب عبارة عن الاختيار وجب الخلاص من الجبر
والوسط الذي هو امر بين الاختيار والاضطرار على
احد الاقوال الا ان يكون داعية القلب مربوطة
بمشئية الله فلا ينشا العبد الا اذا انشا الله مقرونة
لا تفويض للعبد بالكلية فلا يكون مستقلا ومن هنا
ثبت الجبر الوسط الذي لا خلاص منه ففي التلويح ان
المحققين من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات
امر بين الامرين وهو ان المؤثر في افعال العباد اي اصله
ووصفه مجموع خلق الله تعا واختيار العبد لا الاول
فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا
ذهول من ان التحقيق في خلاف ما حكاه عن المحققين
كما مر وكذا ما قاله العصمتي ويمكن ان يدفع ما اورده
ابن كمال بان داعية القلب التي مربوطة
بمشئية الله اللازم منها الجبر من نحو حديث
ان قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن
يقلبه كيف يشا اخذا من قول البركوي في الطريقة
المحمدية وكون افعال العبد بعلم الله وارادته
وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم
صدورها من العباد بالجبر واشار اليه ابن كمال



ايضًا في رده على البيضاوي في حاشيته على قوله
تعالى وكان على ربك حتما مقضيًا بقوله مستعار
عن اللزوم الناشي عن القضا المبرم والا لا
ايجاب على الله ولا جبر على العبد حيث ان تقديره
على العبد على مقتضى علمه ازلا مبني على اختيار
العبد وارادته القلبي في مالايزال ولانه كان
يعلم استعداد عبده وقابليته السعي والترك
وما يختاره ويفعله من خير او شر او يتركه من قبل
ان يوجده في عالم الكون والفساد وبه قال
الشيخ احمد الشهير بالكوسج الخلوتي في عقيدته المتوسطة
بين اهل التوحيد الرسمي وبين اهل التوحيد الحقيقي
وقال فيه ايضًا ويقال عندنا لهذا الصفة بالتخمين
الايرادي اي بالنسبة الينا ذكر هذه في بحثنا التقدير
على الفرق بين القضا والقدر وقال والحكم نزوله
اي نزول القضا على العبد ويقال له عندنا بالتكليف
الايرادي ولامشاحة في الاصطلاح انتهى ولعل ابن
الكمال رحمه ذهل عما قاله من ان يكون جوابا لدفع الجبر
المترتب عن داعيه القلب فيما قاله في حاشيته على
البيضاوي ومحصول كلام المحققين هو دفع الجبر اصلا
لكن جعل اختيار العبد وتاثير قدرته الحادثة بفعله
موقوفا ومربوطا الا ان يكون بارادته تعالى واذنه اولى
خوفا من الاستقلال الذي هو مذهب اهل الاعتزال
وذلك ان ارادة العبد وقدرته حادثة وارادته

تعالى



تعالى وقدرته قديمة والحادث يتبع القديم ولذلك
كان ارادة العبد تابعة لارادته تعالى وكذا قدرته تابعة
فلا يريد العبد الا اذا كان مراد الله ولا يوثر قدرته
الا باذن الله فالجبر المتوسط من حيث التابعية للعبد
والمتبوعية للباري تعالى اولى من هذا الوجه حتى لا يلزم
الجبر بالكلية ويحقق الاستقلال بالكلية تامل
فما قاله الكردي الشهرزوري من ان مذهب اهل
السنة مذهب بين مذهب القدري والجبري اولى
علته فيما رسيما تعبيره حيث قال لا مستقل مفوض
اليه الامر بالكلية في الفعل والترك حتى يكون معتز
ليا قدريا في احد قسمي الافعال الاختيارية كالقبايح
والشرور ولا في الحسنات ولا مسلوب القدرة اصالة
عن الافعال الاختيارية حتى يكون جهميا جبريا
تامل ومقارنة القدرة الكسب لفعل العبد تقتضي
ذلك خصوصا من غير تاثير فيه بخلاف تعلق القدرة العبد
بفعله سيما مع التاثير فيه هذا تحرير هذا المقام تنبه
ولا تكن من الغافلين قال ابن ملك على المنار اعلم ان القدرة
على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة
الميسرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت
متقدمة بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة وقدرة يصير الفعل بها متوهم
الوجود وهي قدرة موثرة عند انضمام الارادة اليها
وهي سلامة الاسباب والالات فهي سابقة على الارادة فاذا



كانت سابقة على الارادة فبالاولى ان تكون سابقة على الارا
انتهى واقول العجب من الشيخ السنوسي رحمه الله تعالى انكار تاثير
القدرة الحادثة المودعة في الاسباب على نحوي قوله تعالى فاتلوهم
يعذبهم الله بايديكم ذهولا عما قاله فخرج من هذا ان السبب
يوثر بطرفيه اعني بطرفي وجوده وعدمه والشرط يوثر بطرف
عدمه فقط في العدم فقط والمانع يوثر بطرف وجوده فقط
في العدم فقط انتهى على انه اسند التاثير كما ترى الى غير القدرة
الازلية وها انا اذكر لك طايفة ممن يقول بتاثير القدرة
الحادثة من اهل السنة على طريق الفذلكة وهي الاجمال
بعد التفصيل وهي من اصطلاحات علم الحساب اخذا من قوله
تعالى ثلاثة في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة الاية فاقول منهم نفس الاشعري في الابانة وامام
الحرمين في النظامية والاصفهاني في شرح الطوالع
والسمرقندي في الصحايف وابو شجاع الناصري في البرهان
الساطع وسعد الدين في التلويح وفي شرح النسفية وابن
الهمام في المسايرة والشيخ قاسم في حاشيتها والقونوي
في شرح العمدة وابن الملك على المنار والشيخ الاكمل في شرح
الوصية والفاضل الخيالي في شرح النونية في بحث
الكسب وبياضي زاده في شرح الفقه الاكبر والفاروقي
في الرسالة الوجيزة وهكذا فخصر بحث بل في الفوايد
السنانية على مذهب السنية ان القول بتاثير القدرة
الحادثة في الكسب هو العامة الماتريدية وتبعهم على ذلك
بعض الاشاعرة وفي مناهي الكتاب المذكور والمذكور



في بعض الشروح ان القول بتاثير القدرة الحادثة لجمهور
الماتريدية بعضهم وتبع بعضهم جمهور الاشاعرة في انكار
اي انكاره لجمهور الاشاعرة وتبع بعضهم جمهور الما
تريدية في اثباته قال الخيالي في حاشيته على شرح
العقايد النسفية في قوله لان الشيخ اي الاشعري
لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة فسر التاثير
بما يعم الكسب ثم قال وفي كلام الامام الامدي ان
القدرة الحادثة من شانها التاثير لكن عدم التاثير
بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وفي مناهيه
على هذا المحل فتاثير القدرة الحادثة حينئذ في اصدار
الفعل وتحصيله وهو الكسب واما قدرة الله تعالى
فقد اثرت في نفس الفعل كما في المفعول المكسوب من
جهة الخلق فافهم وحينئذ لا اشكال اصلا انتهى ويصح
ان يكون مكسوبنا نفس الفعل الاختياري اي الفعل
الاصطلاحي لا مقارنة القدرة للفعل من غير تاثير وهو
الاظهر كما قاله الشيخ قاسم واستاده ابن الهمام
في المسايرة لان المراد من الكسب بالمعنى المصدري هو
تحصيل العبد بقدرته الحادثة المؤثرة لا استقلالا بل
باذن الله ما تعلقت به من الافعال الاختيارية بمشيئته
التابعة لمشيئة الله ويؤول اليه قول اكمل الدين
الحنفي في شرح الوصية حيث قال والقدرة الحادثة
والقوة والاستطاعة الفاظ مترادفة وهو نوع
حق تترتب على ارادة الفعل ارادة جازمة مؤثرة





في وجود الفعل ولا يلزم المزاحمة على ما توهمه الامام
الامدي حيث ان فعل العبد له جهتان جهة كونه
مكسوبا وجهة كونه مخلوقا فالجهة الاولى تنسب
لقدرة العبد والثانية تنسب لقدرة الرب واين
المزاحمة فلا تكن مكابرا احمقا وعلى الخصوص يؤيدنا
قول الشيخ الشارح المقنساوي على الفقه الاكبر
والكسب في اصطلاح المتكلمين من الماتريدية تعلق
قدرة العبد بفعله لا مقارنة القدرة للفعل وليس
الكردي باول من اثبت التاثير كما سمعته وعلمته حتى
يتعجب من كلامه سيما المحدثون اثبتوا التاثير حتى
للاسما فضلا عن الذوات والصفات حيث قالوا ولا تاثير في مسمياتها وممن نبه عليه من المحدثين الشيخ
محمد الزرقاني في شرح المواهب اللدنية ولم ينكره
احد من اهل السنة ثم اسناد التاثير للصفات من باب
اسناد الشيء الحسبيه قال الخزاشي في حاشيته
اذ من العلوم الصحيح ان تاثير لذي الصفات اي الخفية
انتهى قوله لان ارادة الله تعالى عامة التعلق الخ
اقول للارادة تعلقان احدهما عام وهو صحة ان
يتخصص بها كل ممكن وتعلق خاص ايضا لنفسها
وهو تخصيص كل ممكن بها في الحال التي هي عليه من
ثبوت وعدم وان صح في الفعل ان يكون على خلافه
والاول هو الذي يطلق عليه التعلق الصلاحي والثاني
هو التنجيزي فاذا تقرر هذا فمراد المصنف هو الاول

العام

العام واشار الى انه لا فرق في الممكنات بين
ان يكون خيرا او شرا طاعة او معصية او غيرها
خلافا للمعتزلة الذين خصصوا تعلقها وجعلوها
لا تتعلق بالشر والمعاصي وما وقع منها فليس بمراد وانما
تتعلق بنقايضها من الخير والطاعة وقعت او لم تقع
فعندهم كفر الكافر واقع غير مراد وايمانه مراد غير واقع
وعند اهل السنة لا يقع الا ما اراد الله وما لم يقع فليس
بمراد ولذا قال فيستحيل وقوع ما لم يرد الله وقوعه ردا
على مذهبهم واصلهم الاول واشار الى الثاني وهو ان
خلاف الواقع مراد بقوله وعدم وقوع ما اراد وقوعه
والحاصل ان مذهب اهل السنة هو ما شا الله وقوعه
كان وما لم يشا لم يكن وخالفت المعتزلة في الامرين بشبهات
واهية منها ان ارادة الشرور والمعاصي قبيحة فيرد
عليهم بان الافعال لا تقبح بالنسبة الى مريدها وخالقها
الباري عز وجل بل كلها متساوية حسنة وانما توصف
بالقبح بالنسبة الى كاسبها يعني الفعل الذي اتصف بالشر
القبيح بالنسبة الينا لا اليه تعالى لان الصوفية قال
في بدء الامالي مريد الخير والشر القبيح ولكن
ليس برضي بالمحال اي لكنه لا يرضى بالقبيح انتهى اقول
القبيح قسمان قبيح في نفس الامر وفي الظاهر كالمعاصي وهو
المراد من قوله بالمحال الغير المرضي وقبيح في الظاهر
فقط كالقتل قصاصا اما الاول كما لا يرضى به لا يامر به
لان الامر بالشيء يلزمه ترك الاعتراض وان كان يرين

٩٣ ٩٩ ٩٦

مطلب
معرفة ان القبيح قسمان قبيح في نفس الامر وفي الظاهر
فقط
[illegible]



وبخلقه قال الفاضل الرهاوي على ابن الملك على
المنار خلق بعض الاشيا حسنا وبعضها قبيحا وامر به
اي بذلك القبيح كالقتل قصاصا وساير الحدود فانها
بحسب الظاهر قبيحة لانها تعذيب العباد وحسنة بحسب
الشرع لما فيها من العدل والزجر فالشرع يوقف العقل
على حسنها بعد الامر بها بحسب الظاهر لانها حسنة في
نفسها والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة
اليه تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه
مالك الامور على الاطلاق انتهى اي فيكون الامر بالحسن
لا بالقبيح في القتل قصاصا وساير الحدود على مذهب
المتكلمين وان لزم كونه امرا بالقبيح في الظاهر على مذهب
الفقها والاصوليين في ذلك واما القبايح التي كالمعاصي
فانه تعالى ان كان يريدها ويخلقها الا انه لا يامر
ولا يرضى بها اتفاقا ثم قوله بالمحال متعلق بيرضى
فهو مفعول به غير صريح له صناعة ويحتمل ان يكون
صفة للشر المحذوف الذي اقيمت الصفة مقامه
فادخل البا عليه والمعنى لا يرضى سبحانه وتعالى بالشر
المحال بالنسبة لترك الاعتراض منه تعالى عليه لا بالنسبة
لارادته المخصصة بالعلم الازلي ولا بالنسبة الى خلقه
تعالى ولا الى كسب العبد وان المعنى على تقدير حمل محال ضد
الرضا المصدر المقدر المدلول عليه بفعله المذكور و
التقدير رضاؤه بالشر محال والتركيب مريد الخير والشر
القبيح ولكن رضاؤه بالشر محال وفي حواشي الشيخ فانه

على

مطلب [illegible]

على المسايخ قال مشايخنا ان الارادة تلازم الامر
عند المعتزلة وعند بعضهم تلازم العلم الا ان هذه
العبارة مدخولة اذ لو كان كذلك لوجب ان كلما كان
معلوما له كان مرادا له وذاته وصفاته معلومة له
ولا تصح ان يكون مرادة له والصحيح ان يقال ان
الارادة تلازم الفعل بدليل قوله تعالى حكاية عن
اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالامر لا يلازم الفعل
ثم اختلفت عبارة اصحابنا في هذه المسالة قال
بعضهم نقول على الاجمال ان جميع الموجودات والافعال
مراد الله تعالى ولا نقول على التفصيل انه خالق الاقذار
والجيف والانتان وقال بعضهم نقول على التفصيل
ولكن مقرونا بقرينة تليق به حتى نقول انه اراد
الكفر من الكافر كسبا له شرا قبيحا منهيا كما اراد الايمان
من المؤمن كسبا له خيرا حسنا مامورا وهو اختيار
ابي منصور الماتريدي وبه قال الاشعري فالامر يلازم
الرضى قال الشيخ اكمل الدين الحنفي شارح الهداية في
شرح الوصية للامام ابي حنيفة اعلم ان الاشيا
تنقسم باعتبار الخير والشر الى ما لا شر فيه اصلا
كالملائكة والجواهر العقلية فتكون خيرا كليا والى ما
يغلب الخير فيه على شره كالنار حيث ينتفع بها وما
يكون شرا على الاطلاق كالشياطين فتكون شرا كليا
والى ما الشر فيه غالب نحو الاجسام الحيوانية
المضرة كالحشرات ولم يكن من شر الكلي لما فيها من المنافع



في الجملة لكن لم نقف عليها فتكون حكمة من العلم
المفقود كايلام الاطفال وبعضها من العلم الموجود
كخلق الذباب ان نبت وصح انه رفعا ودفعا للعفو
والامن القسم الاول لحينئذ نعلم حكمة ذلك اذ لم يخلق
الله شيئا عبثا كما نبه عليه محمد البركوي في العقيدة
فهذه امثلة اربعة لاقسام اربعة والقسمة العقلية
تقتضي ستة اقسام خير كلي وشر كلي خير جزئي وشر جزئي
وأما الشر فيه غالب وما الخير فيه غالب لكن لم يمثل
الشيخ رحمه الله لغير الاربعة ولعله ادخل الشر الجزئي
تحت الخير الغالب والخير الجزئي تحت الشر الغالب ان
من هو حينئذ غالب شر جزئي وكذا عكسه وبقي هناك
قسم عقلي غير هذه وهو ما لا فيه خير ولا شر كالمباحات
في الافعال الا ان يقال القسمة في الاصل للاجسام
والذوات والجواهر لا للافعال فالخير الكلي في الافعال
كالحسنات المشروعة والشر الكلي كالمعاصي المنهي عنها
والخير الغالب كضرر الخاص كنفي الحاكم بعض اهل الفساد
لراحة العامة والشر الغالب كضرر العامة والمتساوي
الطرفان كالمباحات وأما قول البيضاوي عند تفسير
قوله تعالى بيدك الخير انك على كل شيء قدير الاية ذكر الخير
وحده لانه المقضي بالذات والشر مقضي بالعرض
اذ لا يوجد شر جزئي ما لم يتضمن خيرا كليا او لمراعات
الادب في الخطاب انتهى فيه انه لو قال بدل قوله لانه مقضي
بالذات لانه المقصود بالذات لنجى من اصطلاح الفلاسفة

وكان



وكان اولى هنا ما قيل من ان سبب نزول هذه الآية
كان في بشارة الفتوحات وهو من الخيرات فلا مناسبة
لذكر الشر لان المقصود بالذات هنا هو الخير وفيه ان
قوله اذ لا يوجد شر جزئي ما لم يتضمن خيرا كليا باء ذ
التعليلية على ان يكون الخير الكلي معلولا لوجود الشر
على معنى لا وجود للعام الا في ضمن الخاص اذ الجزئي
يراد فه الخاص والكلي يرادفه العام والفرق
بين الكلي والعام وبين الخاص والجزئي على التحقيق
اعتباري فقط لان الكلي والجزئي يوصف بهما
المعنى غالبا وقد يوصف بهما اللفظ كما ان العام والخاص
توصف بهما الالفاظ غالبا وقد يوصف بهما المعنى
فلا يقال الكلية والجزئية من عوارض المعاني والعام
والخاص من عوارض الالفاظ دائما كما نبه عليه
الفاضل احمد المنجم في تعريب لرسالة الفارسية في
الاستعارات للمولى عصام لكن جعل ذكر الخير
بلفظه وترك ذكر الشر وان كان كلاهما منه تعالى
من باب الاكتفاء يتم لقوله اذ لا يوجد شر جزئي
ما لم يتضمن خيرا كليا وانما كان يتم المقصود ان لو كان
الله تعالى ذكر الشر وترك الخير لاننا كنا نقول ذكر
الشر وحده وترك الخير اذ لا يوجد شر جزئي ما لم يتضمن
خيرا كليا فاكتفى بذكر الشر لدلالته على الخير بالدلالة
التضمنية لان المتضمن بكسر الميم على صيغة اسم الفاعل
هو الشر والمتضمن بفتح الميم في الثاني على صيغة



اسم المفعول هو الخير فاذا علمت ان الاكتفا بدلالة
التضمن لم يتم فاعلم ان الاكتفا في الشر بدلالة الالتزام
ايضا لم يتم اذ المذكور في الاية الخير وهو لا يستلزم الشر
وقول صاحب هياكل النور اذ قد يستلزم الخير الكثير
الشر القليل انما هو بقياس الغايب على الشاهد
لقياسه فعل البارئ على فعل البرايا فان المخلوق
قد يظن انه فعلمقه في بعض الامور فيطرقه الشر
فجاة اي فيستلزم الشر بعني لجهله بعواقب الامور
لا يتصور احترازه منه من اول الامر بخلافه تعالى
فانه مدبر العالم ومعناه العالم بعواقب الامور من
قبل ان تقع فكيف يلزم الشر خيره تعالى وانما يخلق الشر
اظهارا لا ثر صفة قهره والخير لاظهار اثر صفة
لطفه لا من استلزام ملزوم احدهما اي من صفة
القهر واللطف لازم الاخر اي من الخير والشر سيما
قد يكون المعنى الموضوع له اللفظ بسيطا فلا تتضمن
بل ولا تستلزم قال الميلوي في شرح السلم عند ذكر
اللازم العقلي ويفهم من كلام المصنف ان المطابقة
لا تستلزم التضمن لجواز بساطة المسمى كالجوهر
ولا الالتزام لجواز ان لا يكون له اي للمعنى الموضوع
له اللفظ لازم ذهني خلافا للفخر في الثاني انتهى
وعلى هذا قد يوجد الشر وحده احيانا بدون الخير
خلقا وكسبا فينفك منه الاستلزام العقلي لا يقال
هذا من باب الاكتفا بالضد لان لزوم ضد للضد اكثر



ملازمة عقلا لا من الاكتفا بطرف دلالة التضمن
ولا من دلالة التزام بما ذكر لان القول المعارضة
مبنية على حصره وجود الخير على وجود الشر في الخارج
لقوله اذ لا يوجد شر جزئي ما لم يتضمن خيرا كليا
اي بحيث كلما وجد الشر وجد الخير مع انه قد يوجد الخير
منفكا عن الشر في الخارج وكذلك ضده وان كان كل
منهما يلازم الاخر عقلا من طريق الضد في اصل الكلام
من ذكر الخير وترك الشر اما من باب مناسبة الخير لا الشر
لما قلنا انه كان سبب نزول في البشارة او من باب الاكتفا
بالضد لكن قد ينفك احد الضدين عن الاخر في الخارج
ولو لازم احدهما الاخر عقلا او من باب مراعاة الادب
في الكلام وقد قال شارح عقيدة الطحاوي عند وقد
ذكر قوله تعالى لا يسال عما يفعل وهم يسالون فمن سال
بلم فعل فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب
فهو من الكافرين والمراد من حكم الكتاب مدلول الاية
ماتضمنه وفيه دليل على ان تخليق الله وافعاله لا يعلل
بعلة فاعلية ولا بعلة غرضية واما الحكمة فثابتة
في الافعال الالهية ان لا يكون فعله سبحانه وتعالى الا
لحكمة او عين الحكمة لا العبث ولا يكون عاقبة مفعولاته
الا حميدة وحسنة وهي اما لظهور لطفه ورحمته كما في
خلق الخيرات او لظهور كمال قدرته وغناه وقهره كما في
خلق الشرور انتهى تم قوله اوطراعاة الادب في الخطاب
هو على تقدير محذوف والمعنى او لتعليم رعاية الادب



لعباده ليكون مراعيا للادب في الكلام لان المراعي
للادب في الكلام هو الله تعالى كما ذكره العزمي في مثل
هذا المعرض في شرح نظم عقيدة البركبوي عند ذكر
المعنى المراد في تفسير قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن
الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقوله بعد ذلك
قل كل من عند الله اي ارادة وخلقا بتقدير قل يا محمد
تعليما لامتك ان ينسبوا السيئة لانفسهم اي لاختيارهم
كسبا وان كانت الحسنات ايضا باختيارهم لان
الادب المطلوب في ترك نسبة السيئة لا في نسبة
لا في نسبة الحسنة لانها مدح وكلاهما منه تعالى
اي خلقا وارادة ومن العبد كسبا وعليه قول نبينا
عليه السلام الخير بيديك والشر ليس اليك مع ان
كليهما ينسبان اليه تعالى خلقا وارادة الا ان يكون المراد
من عدم نسبة الشر اليه تعالى خصوص الشر بعدم الرضا
او المراد من عدم نسبة الشر اليه تعالى هنا مراعات
للادب كما اشرنا اليه قال في اشارات المرام في
تفسير قوله تعالى وما اصابك من سيئة او من بلية فمن
نفسك لانها السبب في استجلابها المعاصي قال تعالى
وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم اي فبسبب
معاصيكم وهو خطا في التاويل فانه لا ينافي الابتلاء
المدلول بقوله قل كل من عند الله فان الكل منه ايجادا
وايضا لا غير ان الحسنة احسان وامتنان والسيئة
مجازاة وانتقام كما في تفسير البيضاوي واليه اشار

بقوله

بقوله اي بذنوبكم وانا قدرته عليكم واشار الى الرد
على القدرية الحاملين للسيئة في الاية على المعصية قال
الجبائي قد ثبت ان لفظ السيئة تارة يقع على البلية
والمحنة وتارة يقع على الذنب والمعصية ثم ان الله تعالى
اضاف السيئة الى نفسه في الاية الاولى بقوله قل كل
من عند الله واضافها في هذه الاية الى العبد بقوله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بينهما
ودفع التناقض ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة
مضافة الى الله تعالى وجب ان تكون السيئة بمعنى المعصية
مضافة الى العبد حتى يزول التناقض واجيب بان
اضافتها الى الله تعالى من حيث الايجاد والى العبد من حيث
الاكتساب كما اشار اليه الامام ولا يقدح فيه اضافتها
اليه كما في قوله تعالى حكاية عن ابراهيم واذا مرضت فهو
يشفين حيث اضاف المرض الى نفسه والشفا الى الله تعالى
للادب ولم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقا للمرض والشفا
وان قوله ما اصابك من حسنة فمن الله يفيد العموم في
جميع الحسنات التي منها الايمان وقد حكم على كلها بانها من الله
فثبت ان الايمان من الله وكذلك قوله وان تصبهم
سيئة يفيد العموم في كل السيئات فالاية دالة على ان
جميع الطاعات والمعاصي من الله وخلقه واقول ومن
كل من قال الايمان من الله وخلقه قال الكفر من الله وخلقه
واقول اي ارادة وخلقا لا رضا حيث قال تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وقد يامر بما لا يريده كايمان ابي جهل وذبح



اسماعيل ويامر ويريد كالايمان بالله لقوله تعالى قل
يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا
بالله ورسوله كما يدل عليه ما في نظم بدء الامالي
مريد الخير والشر القبيح ولكن ليس يرضى بالمحال
فالشر فان كان مراداله فليس مامورا به ولا يرضاه حيث
قال ولكن ليس يرضى بالمحال قال الملا علي القاري في شرحه
عليه والمراد ههنا اي من الشر القبيح كالكفر والمعصية
فانه سبحانه مريد لهما غير راض بهما لقوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
قوله راجحا عليه الخ قال الشارح الحفصي اي يكون احد
الامرين المتساوين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب
محال لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان
ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه وبقيتا على اعتدالهما
نازلة والاخرى مرتفعة تبدلت حالتهما وصارت النازلة
مرتفعة والمرتفعة نازلة فيه نظر لان اللازم في مثاله
اجتماع الراجحية والمرجوحية لا اجتماع المساواة والرجحان
الذي جعله المصنف لازما ولان فرض العبد لا يحتاج اليه قوله
ودليل حدوث العالم الاصول السبعة التي ينبني عليها
حدوث العالم ونظمها بعضهم في بيت فقال
زيد ما قام ما انتقل كمنا ما انفك لا عدم قديم لا حفا
فالذي من زيد كناية عن اثبات زائد على الاجرام وهو العرض
وما قام ابطال قيامه بنفسه وما انتقل ابطال انتقاله وما
كمن ابطال كونه وظهوره وما انفك اثبات كون الاجرام لا

تنفك

١٢١

تنفك عن ذلك الزوايد لانها اما متحرك او ساكن ولا عدم
قديم اثبات استحالة عدم القديم اذ ما ثبت قدمه
استحال عدمه ولا حفا في اثبات استحالة حوادث لا اول
لها انتهى ثم الانتقال بالكناية من قوله لا حفا الى اثبات
حوادث لا اول لها اقرب ان تقول اذا كان كل فرد من افراد
الحوادث حادثا في نفسه فعدم جميعها ثابت في الازل
وان تحقق خلو الازل عن الاعراض جميعا ثبت ان لها
اولا واستحال ان لا يكون لها اول لينتفي اذا اثبتنا ان لا
للاعراض ولا استحال النقيضة من غير خفا قال امام الحرمين
في الارشاد فان قيل في اثبات موجود لا اول له
اثبات اوقات متعاقبة لا نهاية لها اذ لا يعقل استمرار
وجود الا كذلك وذلك يودي الى اثبات حوادث
لا اول لها اي وقد تبين بطلانه قلنا هذا زلل ممن ظنه
فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا
اي لانها عبارة عن معروض لمن الامور وكل موجود
اضيف الى مقارنة موجود فهو في وقته والمستمر في العادات
التعبير بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين
فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود
الشيء ان يقارنه موجود اخر اذ لم يتعلق احدهما
بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى
وقت وقدرت الاوقات موجودة لافتقرت
الى اوقات وذلك يجري الى جهالة لا ينتحلها عاقل
فالباري تعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده





وصفاته لا يفارقه حادث انتهى **قول** حاصل هذا
الكلام ان كل موجود وجد في الزمن ومضى
عليه اوقات وازمان فهو حادث في وجوده لقيامه
بالحادث اذ الزمان متغير في نفسه آناً فآناً لانه هو
الآن السائل وهو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد
معلوم ويقرب منه قولهم هو شيء معلوم الامتداد
يقاس به مجهول الامتداد فضلا عن تغير الاوقات
بالملوين فما كان متغيرا فهو حادث وما قام بالحادث
بخلافه تعالى فانه فوق الزمان والاوقات **قال** الالوسي
ولا يمضي على الديان وقت لانه متعال عنه فهو
حينئذ منفرد بوجوده وصفاته ازلا قبل حدوث
الحوادث كلها فكيف يقال انه حادث **قال الملا**
على القاري عنده **قوله** القدم بالزمان لغة هو وجود
الشيء في زمن لم يوجد غيره المتجدد بعده فيه
**ثم** لا ريب فيه انه اذا كان مستعملا بمعنى المتقدم
فما تقدم على الحوادث كلها فهو احق بالتقدم من غيره
والتقدم في اللغة مطلق لا يختص بالتقدم على الحوادث
كلها الا انه لما كان الله تعالى هو الفرد الاكمل في معنى
المتقدم اي عدم المسبوقية بالعدم اطلقه المتكلمون
عليه تأمل **قال** ابن الفرس وقد اطبق العقلاء
على انه لا قديم بالذات الا الله وحده والقدم
لازم قطعا للوجوب بالذات **قوله** التسلسل
**قال** الشارح الحفصي قد يطلق التسلسل بمعنى

اعم

اعم فيشمل الدور لانه تسلسل ايضا لكن في امور
متناهية **قال** المصنف في شرح الوسطى ولهذا كثيرا
ما يقتصر بعض العلماء على التسلسل في باب القدم و
غيره مما يلزم فيه الدور والتسلسل بالمعنى الاخص
وهو الذي يكون في امور غير متناهية فيتوهم
القاصرون في كلامهم نقصا جهلا منه بما ذكرنا انتهى
**قوله** اي العصمة **واقول** هي من خواص الانبياء على مذهب
الماتريدية **قال** افضل المتبحرين صاحب المنار والكشف
في شرح كتابه العمدة في العقائد في فصل خواص النبوة
ويجوز عندنا صدور الذنب منهم اي من الانبياء
نادرا قبل الوحي اي حينئذ لا عصمة حينئذ كما يشير
اليه **قوله** فصل خواص النبوة وعلل عدم اتصافهم
بالعصمة قبل البعثة بقوله لانه لا يجب على الخلق
قبول قولهم حينئذ بخلاف ما بعد الوحي فان
الخبر من حيث هو يحتمل الصدق والكذب فلو لم
يكونوا معصومين بعد البعثة لاحتمل الكذب فتفوت
مصلحة البعثة وانما اطلق الذنب ليشمل الصغيرة
بعد الوحي ولو سهوا والكبيرة قبل الوحي ولو عمدا
ويؤيده ما قاله الشيخ محمد بن محمد بن محمود المدعو بالشيخ
البخاري في كتابه المسمى منهج المعتقدين عند قوله
مبعوثون بالمعجزات معصومون من الصغائر اي بعد
الوحي عمدا لا سهوا لكن لا يصرون عليها بل
ينبهون فيتناهون ومن الكبائر ايضا اي معصومون





بعد الوحي عمدا وسهوا اما قبل الوحي فلا دليل
على امتناع صدور كبيرة غير الكفر فلو كانوا معصومين
من حين البلوغ الى حين البعثة لما جوز صدور الكبيرة
عمدا قبل البعثة وحينئذ لا دليل على امتناع صدور الكبيرة
عمدا فضلا عن الصغيرة فلا عصمة قبل البعثة وذهب
المعتزلة الى امتناعها مطلقا ثم قال واما المنقول
عنهم صلوات الله وسلامه عليهم مما يشعر بكذب
او معصية فما كان منقولا عنهم بطريق الاحاد فمردود
وما كان بطريق التواتر فمعدول عن الظاهر الا محمول
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة انتهى وعبارة السعد
على النسفية في شرح العقايد ان الانبياء معصومون عن الكذب
فلا ينافي ما مر من انه لا دليل على امتناع صدور كبيرة
غير الكفر قبل الوحي حيث انهم قبل الوحي والبعثة ليسوا
بنبيين بل في مرتبة الاولياء عندنا وهم محفوظون
لا معصومون وسيأتي الفرق بينهما وذلك بناء على
ان اول درجة الانبياء اخر درجات الاولياء وكلام
السعد بعد كونهم موصوفين بالبعثة كما يشير اليه تعبيره
بالانبياء خصوصا فيما يتعلق بامر الشرع وتبليغ الاحكام
وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند
الاكثرين وفي عصمتهم عن ساير الذنوب تفصيل
وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده
بالاجماع وكذا عن تعمد الكباير عند الجمهور خلافا
للحشوية واما سهوا فجوزه الاكثرون واما

الصغاير

الصغاير فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه
وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة اي
والنفرة الخ ثم قال هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا
دليل على امتناع صدور الكبيرة خلافا للمعتزلة ومنع
الشيعة صدور الكبيرة والصغيرة قبل الوحي وبعده
ويعضد ما سبق من قول صاحب العمدة والشيخ محمد البخاري
في عصمة الانبياء قول العلامة الثاني سعد الدين
التفتازاني في شرح العقايد عند ذكر تعريف العصمة
على ما اختاره ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى
بان العصمة لا تزيل المحنة مع بقاء اختيار تحقيقا للابتلاء
ما نصه وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصة
في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب
عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك
الذنب ولما كان مثابا عليه ويرشدك اليه قوله تعالى
خطابا لنبينا واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
الاية فلو كان خاصة البدن من حيث الجبلية لكان
خطابا لنبينا بالاستغفار بعد النبوة عبثا حيث كانت
العصمة جبلية في الانبياء ويمتنع معها الذنب فالامر
بالاستغفار عن الذنب حينئذ يكون لغوا وليس كذلك
فالعصمة من خواص منصب النبوة بالفعل للمتهيئ لها بالقوة
فلا عصمة من حين البلوغ الى حين البعثة فاما
النبوة نحو عيسى عليه السلام فمبنية على الندرة
فلا يبنى عليه حكم لان الغالب انهم بعثوا على راس الاربعين



كما عليه عامة علمائنا على الصحيح بعد العلم
بالوقوع من كلام اهالي الطبقات العالية
فلما كان ما ذكره الشيخ محمد البخاري مقبولا ديانة
ومختارا كما نبه عليه الخيالي ترك صاحب
اشارات المرام آخر شرح الفقه الاكبر بالنسبة
الى زماننا ما جوزه السعد وارتضاه حيث
حكى وابقاه في شرح العقايد من تجويز الكبيرة
سهوا فقط بعد البعثة ديانة لما قال عند شرح
قول الامام والانبيا صلوات الله وسلامه عليهم
منزهون بتنزيه الله تعالى بعد البعثة كما دل
الوصف عن الصغاير المنفرة لاخلالها بالاتباع
وعن غيرها عمدا اي لا سهوا كما دل لما سيجي بعده من
التقابل وعن الكباير مطلقا خلافا للحشوية فيهما
وعن الكفر مطلقا كما دل عليه الاطلاق وعنيه الدليل
بعده خلافا للشيعة والازارقة والجمهور على وجوب
عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة اي بعد البعثة ثم قال
والحاصل المذهب عندنا اي عند الماتريدية خلافا
للاشاعرة منع الكباير بعد البعثة مطلقا اي عمدا
او سهوا والصغاير عمدا لا سهوا انتهى فترك جواز السهو
في الكبيرة بعد البعثة على الانبياء والصغيرة عمدا
ايضا ديانة والاقوال نفس الشيخ ابي منصور الماتريدي
في مدون عقايده ثم الجن والانس غير معصومين
الانبياء والرسل من الكباير لا من الصغاير تحقيق

للابتلاء

للابتلاء لان من لم يبتل لا يثق على المبتلي فتضعف شفاعته
في حق الامة انتهى واطلاقه الصغيرة ليشمل
السهو والعمد لان المطلق الى الكمال كما لا يخفى
قال الفاضل الرومي الخيالي محشي شرح العقايد في
شرح نونية استاذه افضل المتاخرين مولانا خضر بك
عند قوله وعن كباير عمدا عند اكثرنا اي عند جمهورنا
وعامتنا وانما اتى بلفظ الاكثر لضرورة النظم وذلك
بعد ذكر منع الكفر مطلقا ومنع الكذب وتعمد الكبيرة
والصغيرة المنفرة حيث قال واما الصغيرة الغير
المنفرة عمدا فعلى المختار اي من قولي السهو والعمد
هذا كله بعد الوحي واما قبله فالجمهور من اصحابنا
على انه لا يمتنع عنهم كبيرة فضلا عن صغيرة اذ لا
دلالة للمعجزات على انتفائها عنهم قبله ولا دليل
سمعي ايضا يدل عليه اي على الانتفا وذهب اكثر
المعتزلة الى امتناعها عنهم قبل الوحي والبعثة ايضا
محتجا بانها تودي الى النفرة الموجبة لفوات مصلحة
البعثة وقدم الجواب وقالت الروافض لا يجوز على الانبيا
ذنب اصلا سوا كان كبيرة او صغيرة لا عمدا ولا سهوا
ولا نسيانا ولا خطا بعد الوحي وقبله ثم قال
الشارح المذكور عند قول الناظم باول القصص الحاكي
لذنبهم بانه قبل وحي وتبيان لما تمسك الخصم بقصص
الانبيا التي نقلت في القرآن وفي الاحاديث
فانها مشعرة عنهم بصدور الذنب حتى حال



البنوة اشار المحقق الى الجواب اجمالا بان ما نقل
عنهم بطريق التواتر ولم يكن له محل اخر يحمل على
انه كان قبل النبوة او انه من الصغاير الغير المنفردة
الصادرة عنهم بطريق الخطا والنسيان او السهو
انتهى اي وقد جوز ذلك في حقهم عندنا خلافا للاشاعرة
كما سيأتي قال الفاضل عزمي جماعة من الاشاعرة
في شرحه على بدء الامالي على مذهب الماتريدية عند قول الناظم
وان الانبياء لفي امان عن العصيان عمدا وانعزال
المعصية ضد الطاعة والانبيا معصومون من الكباير
والصغاير عمدا وسهوا خلافا للحنفية في سهو
الصغاير انتهى ولم يتكلم على الافعال الصادرة منهم
قبل النبوة حينئذ شرحه على ما صدر منهم مقيدا
بحال النبوة كما يشير اليه تعبير الناظم عنهم بالانبيا
تبعا للناظم والا فمذهبهم الاطلاق في العصمة
كما نبه عليه ابن الكمال الوزير في اسرار العارفين
وغيره وقال تلميذ ابن الهمام الحنفي في شرحه بدء الامالي
عند قول الناظم وان الانبيا لفي امان عن العصيان عمدا
وانعزال العصيان مخالفة الامر قصدا بخلاف الزلة
فانها مخالفة الامر سهوا فالانبيا عليهم الصلاة و
السلام معصومون عن الكفر مطلقا قبل البعثة وبعدها
بالاجماع وكذا عن ساير الكباير عمدا باتفاق العلما
المعتبرين ومحله بعد البعثة كما يشير اليه تعبيره بالانبيا
واما سهوا فنقل المولى سعد الدين عن الاكثرين تجويز

١٢٥

وقوعها واما الصغاير بعد النبوة عمدا ففيه الخلاف
وصدورها سهوا اتفاقي اي خلافا للاشاعرة
انتهى وللملا على القاري في شرحه على بدء الامالي
ايضا عند قول الناظم وان الانبيا لفي امان الخ كلام
في المراد من معنى الاتفاق حيث قال واما قول الشا
رح القدسي لعل مراده اي مراد السعد التفتازاني
اتفاق الحنفية فغير صحيح لما بينته في شرح العقايد
انه اراد به الاجماع ولعل مراده اجماع المتقدمين
او جمهورهم فلا ينافيه المنقول عن الاستاد ابي
اسحاق الاسفرائيني وابي الفتح محمد الشهرستاني
والقاضي عياض انهم معصومون عن الكباير
والصغاير عمدا او سهوا واختاره السبكي الى هنا
ولا يبعد ان يقال المراد بالاتفاق هو تجويز و
مورد الخلاف الوقوع والله اعلم انتهى واقول
ولعل كلام المقدسي ولعل مراده اتفاق الحنفية
ليس ببعيد والمعنى اتفقت الحنفية على صدور
الصغيرة سهوا وخطا ونسيانا بعد البعثة و
اختلفوا فيما بينهم في صدورها عمدا ومذهب رئيس
الشيخ الطايفة ابي منصور الماتريدي الجواز ثم
اقول السهو والنسيان والخطا ثم فيها فانها يعامل
معاملة المباح كما ورد في الخبر وبيننا وصوله الفقه
الا ان يكون من الانبيا بمنزلة ترك الواجب من العوام
لا يعفى الزلل من الافضل الى الفاضل حتى يستغفروا



ويتوبون عنها لما انهم اشد الناس من بلاء كما ورد
في الخبر ايضا قال صاحب الدر المكنون السانية
على قواعد مذهب الماتريدية ان المحققين منا
صرحوا بانه اذا صدر من الانبيا فعل من الصغاير
نبهوا عليه من قبل الله فيستغفرون ويتوبون ولو
سهوا ونسيانا او خطا لما انها منهم بمنزلة ترك
الواجب من العوام كما مر قال تعالى خطابا لنبينا عليه
السلام واستغفر لذنبك وقال تعالى لقد تاب
الله على النبي والحكم عام في حق جميع الانبيا وعليه
يحمل قوله تعالى في حق نبينا عليه الصلاة والسلام
ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر بدليل استغفار
آدم وحوى عليهما السلام حين كلا من الشجرة لقوله
تعالى حكاية عنهما قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان
لم تغفر لنا الخ واما قول محمد بن عبد الله الصفوي
المقدسي الشافعي تلميذ ابن ابي شريف بالواسطة على
بدء الامالي والذي ادين الله به انهم معصومون
عن الكبائر والصغاير عمدا وسهوا وهو الذي اختاره
ابن السبكي وقول القوصوني على بدء الامالي كذلك
فهو على حد قول السعد على العقايد النسفية في اللعن
على يزيد ما نصه فنحن لا نتوقف اي والذي ادين الله
به اني لا اتوقف في انه ملعون ان امر ورضي بقتل
حسين رضي الله عنه مع ان المذهب والمنقول
عدم اللعن كما قال في بدء الامالي





ولا يلعن يزيدا بعد موت سوا المكثار في الاغرا غالي
والمعنى كما قال المقدسي لم يلعن احد من السلف يزيد
ابن معاوية بعد موته حيث قال في الخالصة وغيرها
لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين و
من كان من اهل القبلة فلا دليل على اللعن واما
الديانة فشي غير المنقول سيما قولهم وهو الذي اختاره
السبكي فهو الذي ادين الله به كالقوصوني والمقدسي
من جملة الاشاعرة لا من علما مذهبنا وان كان الجميع
من اهل السنة فائدة قال في تعريفات السيد
النسيان غيبة الشيء عن القلب والسهو غفلة
القلب عن الشيء واما الخطا هو وقوع الشيء من
الشخص من غير قصد ومثاله كفساد صوم الصايم
بهروب الما وهو صاحيا الى جوفه وهو يتمضمض
والاوصاف الثلاثة تجوز في حق الانبيا لكونها من
مقتضيات الطبايع البشرية التي لا بد منها سيما
دلالة كون ماخذ الانسان من النسيان على العموم
ولا تقدح في النبوة مطلقا خلافا للاشاعرة فان لهم
فيها تفصيلا يخالفنا كما ذكروه في بيان الجايزات والواجبات
وضدها المستحيلات في حقهم واما عندنا فشروط
النبوة اربعة الذكورية وخالف فيها الاشعري والقرطبي
ومن تبعهما والحرية وعدم الكذب وعدم الشح ونحوه
كما ذكره بعض شراح بدء الامالي وغيره وليس منها
الخطا والنسيان والسهو فلا يلزم وجوب عصمتهم





منها عندنا بخلاف مذهب الاشاعرة حيث قالوا
فيما يجوز عليهم ولاشك في جواز الاغما عليهم لانه
مرض ومرض يجوز عليهم بخلاف الجنون قليله وكثيره
لانه نقص وبخوبه العمى ولم يعم نبي قط ولم يثبت
ان شعيبا كان ضريرا ويعقوب انما حصلت له
غشاوة وزالت كذا في شرح جوهرة التوحيد للقاني
ولكنهم يتكلموا في هذا المحل عن ان المرض مما يجوز
على الانبيا بحسب البشرية بقطع النظر عن تعليله
بكونه سماويا لا فعلا اختياريا وقد اورد بعضهم
على طريق نقض جواز المرض على الانبيا اذا بلغ حد
التنفير اخذا من قولهم ولا يصدر عنهم ما ينفر وكانه
يريد على تقدير تسليم ان مرض ايوب عليه السلام
ان بلغ بالتواتر الحد نفرت عنه الناس خوفا
عن العدوة فهو من المحال على الانبيا لا من الجائز
انتهى **واقول** اولا على طريق الفائدة في قولهم
بحسب البشرية اشارة بالمفهوم ان المرض من عوارض
البشر لا من عوارض الملك ولا الجن لكونهما من الاجسام
اللطيفة على مذهب اهل السنة كما في المقاصد و
مختصرها للدلجي خلافا للفلاسفة فانهم لا يثبتون في العالم
العلوي الا العقول والنفوس المجردة لا اجساما ولو
لطيفة فيكون القيد للاحتراز لا لبيان الواقع ثم لا
يراد ما نحن عن اشتباه النفرة الجائزة بالنفرة
الممنوعة او اراد القائل المغالطة لان المراد

من قولهم لا يصدر منهم ما ينفر اي لا يفعلوا فعلا منفرا
لشان النبوة كالفعل الدال على الخسة وكما في تمثيل
السعد عند سرد الممنوعات عنهم بقوله ولا يصدر عنهم
الكذب مطلقا ولا ما يدل على النفرة كسرقة لقمة
وتطفيف حبة ولو صغيرة ولا شك ان الكذب وما
عطف عليه من الافعال التي تصدر اختيارا لا
من الناس تجبرا ومكرها كالمرض ونحوه وان لم يستدلوا
على وقوع المرض جبرا لكونه من السماويات حتى لا يرد عليهم
استحالة العمى وجواز المرض مع ان كليهما من السماويات
فلتكن بلوة ايوب مرضا كبلوى يعقوب غشاوة حين
زالتا فنتج ان الممنوع عن الانبيا هي البلوة المستمرة
لا الزائلة اخذا من جواز غشاوة يعقوب عليه السلام
حيث زالت بخلاف العمى حيث يستمر لئلا تتعطل مصلحة
النبوة راسا وان كان جميعها من السماويات اذ لم نفرق
بين ما ذكر بكونهما من السماويات حتى يورد علينا جواز
البعض واستحالة الاخر مع كون العلة من نوع واحد
**تنبيه** ذكر الجنون في هذا المحل هو من اللازم البين
اما كونه لازما فلاجل جواب سوال المبتدي لو سئل عن
جواز الجنون على الانبيا واما كونه بينا فلبعد تجويز
جوازه بالنسبة الى كل عاقل فضلا عن عالم بخلاف
العمى فان بعض المحال قد يفرض لالزام الخصم ودفع
الشبهة واثبات المطلوب ومن فرض المحال **قوله تعالى**
حتى يلج الجمل في سم الخياط الاية ولا يتصرا عرض



المحال بل يفيد اذ العمى لو فرض لا يسقط اهلية الخطاب
عن العمى بخلاف الجنون عن المجنون فانه يسقط اهلية
الخطاب عنه راسًا فلا ينتفع به اصلاً فكيف يستويان
مع هذا البعد فتفطن وتامل فانه من اكبر التنابية للفرق
الواضح البين بين المستحيل الذي هو الجنون وبين غيره
كالعمى من المستحيلات الباقية لامكان اجتماع صفة الجواز
ولو بالغرض العقلي والاستحالة في العمى مع عدم سقوط
اهلية الخطاب لا في الجنون ولذلك قلنا ذكر الجنون
هنا واستحالته من اللازم البين ووجهها قدم وعلم
انه لما كان الايراد والمناقشة ابتداء عن النفرة مطلقا
هو الذي احوجنا الى تطويل الكلام ليظهر الفرق بين
النفرة الحاصلة بالفعل الاختياري وبين المنتبه
الناشي عن امر سماوي والا لكنا اقتصرنا من اول
الامر على جواب المناقشة تمثيلا للمستحيل بالعمى وللجائز
بالمرض وان الفرق بينهما استمرار الاول وزوال الثاني
كما علم بقطع النظر عن كونهما سماويان لكون العلة
لا تطرد بين العمى والمرض بجواز الثاني واستحالة الاول
وهي كون كل منهما سماويا وعلم بعد هذا ان المحل المنصب
النبوة ما يورث نقصا وخللا لشان النبوة كالفعل
الدال على الخسة اختيارا لا الامر الثابت جبرا عليهم
كالمرض ونحوه على ما مر واما ما قيل على طريق الجواب في وجه
جواز المرض بشرطان لا يكون منفرا يعني بان كان صورة
لا حقيقة فليس بشي حيث قال تعالى حكاية عنه وايوب

اذ نادى



اذ نادى ربه اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين
فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر الاية بيان فما قيل من
انه لعله كان صوريا لا حقيقيا حتى لا وجه لجاء رفع
ما ليس له حقيقة بالدليل العقلي فضلا عن النقلي مع لزوم
الكذب لقوله تعالى فكشفنا ما به من ضر وتعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وكفاك بعد هذا قول نبينا عليه الصلاة
والسلام شاهد الابتلاء الانبياء حقيقة ما نصه
ان اشد الناس بلاء الانبيا ثم الاوليا ثم الامثل فالامثل
الحديث وذلك تخفيفا للابتلاء وهذا ما تيسر في هذا
المقام للعبد الضعيف من التسويد على حسب غاية الوسع
والطاقة ربنا ولا تحملنا ما ليس لنا به طاقة واما السهو
فهو ممتنع عليهم في الاخبار التبليغية والاقوال الدينية
الانشائية ويجوز في الافعال التبليغية واما النسيان
فهو ممتنع في التبليغات قبل تبليغها قولية كانت او فعلية
واما بعد التبليغ فيجوز نسيان ما ذكر عليهم لحفظه بعد
التبليغ ووجوده بطه على المبلغ ليعمل به وليبلغه ولا
يمتنع عليهم نسيان المنسوخ مطلقا لا قبل البلوغ ولا بعده
هذا ونقل بعض الاشاعرة ان المعتمد في مذهبهم اتفاقا
امتناع النسيان في حق الانبيا لكن في بعض صور مخصوصة
ككونه في الافعال التبليغية والاقوال الانشائية
وفي الاخبار التبليغية ولا مانع من وقوع الاوصاف
الثلاثة فيما اذا لم يكن من التبليغات واما الخطا فانهم
معصومون منه على غير المعتمد والاول واما عند بانه لا يلزم



وجوب عصمتهم عن النسيان بعد البعثة مطلقا اي فعلا
كانت او اقوالا وسوا كانت اخبار تبليغي واقوال انشائية
مما تتعلق بالدين اذ النسيان والسهو والخطا الاوصاف
الثلاثة كلها تقع من العبد اضطرار لا يجري اختيار
في وقوعها منه اما النسيان فقد علق نبينا صلى الله
عليه وسلم وقوعه بقوله انما انا بشر مثلكم فاذا نسيت
فذكروني على الطبيعة البشرية كالخطا والسهو لا على
عدم العصمة حيث لا مدخل له فيها كما هو الظاهر من العبارة
لانه اشار الى وقوع النسيان منه باضافته الى نفسه
في قوله فاذا نسيت لان النسيان لا يمتنع عن الوقوع ولو
قبل التبليغ لامكان غيبة الشي عن القلب اضطرار
فيحضر في ان قليل واذا حضر يتذكر بنفسه من غير
مذكر له من الخارج فلم يلزم من وقوع النسيان نقص
في التبليغيات ولو قبل التبليغ حيث لم يكن اختياريا
وان دل قوله فذكروني بالمفهوم على وقوع النسيان
بعد التبليغ حتى يمكن التذكير منهم له فيما علموه منه
بالتبليغ قبل ذلك واما السهو والخطا فانهما وقعا
من آدم عليه السلام حين اكل من الشجرة لانه لم يقصد
العصيان بل قصد الاكل من الشجرة هو الخطا بان غفل قلبه
عن النهي وهو السهو على القول بانه كان نبيا وهو في الجنة
بدليل سماع كلام الله يقظة وهو الوحي الظاهر المخصوص
بالانبيا مع ان ذلك الحين لم يكن زمن تبيين الافعال
التبليغية حيث ان زمنها بعد نزول الصحف عليه وهو

بالدنيا

429

بالدنيا فالخطا والسهو والنسيان مما يعتريان الانبيا ووقوعها
منهم ولا انما يوهما نقصا في حقهم لانهما والنسيان من خارج
البشر مطلقا اي يحصل كان من غير ايراد نقص في المتصف
بهما على ان النسيان قريب من تجويز المرض عليهم بدليل
اشتقاق الانسان من النسيان والمشتق يلزم الدلالة
على ما اخذ منه واما المرض فعارض قد تعتري الانسان وقد
لا يعتريه حتى قيل وقوع السهو من الانبيا بعد البعثة
ولو في الاخبار التبليغية جائز وشايع اخذا من قوله تعالى
وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم
الله اياته والله عليم حكيم الاية واما رد البيضاوي
فقد رد عليه ومن الرادين عليه الشيخ ابراهيم
الدري مدرس الحرم النبوي في رسالة الغرانيق وحاصل
الكلام يرد على الاشاعرة قوله تعالى وما ارسلنا من
قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله اياته
الاية حيث قالوا ان الانبيا معصومون عن الخطا مطلقا
والاية دلالة بالصراحة في وقوع الخطا والسهو مطلقا
لما حققه الكردي وايضا قصد آدم في اكله من الشجرة
شاهدة على جواز وقوع الخطا والسهو من الانبيا
فقد علم تفصيلا ثم قول رسولنا عليه الصلاة والسلام
رفع عن امتي الخطا والنسيان يؤكد جواز الوقوع خطا
كان او نسيانا اما الخطا فقد علم ولحديث موكد



لما ثبت بالآية **واما النسيان** فقد ثبت بحديث انما
انا بشر مثلكم فاذا نسيت فذكروني وهذا الحديث يشهد
بان النسيان كالخطا على تقدير وقوعها فانهما مرفوعان
الاثم حكما لان العفو والصفح عن جزا اثمهما انما يكونان
بعد الوقوع بالفعل والا عين الخطا والنسيان فانهما
باقيان الوقوع من العبد على الابد ولانهما والسهو
الاوصاف الثلاثة من العوارض الطبيعية للبشر لا من
الافعال الاختيارية حتى يلزم فيها العصمة ويفرق
الخطا في السئية بالصغيره والكبيرة وبقبل النبوة
وبعدها كما هو مذهبنا وعندهم على المعتمد فتفطن
ولا يقال الحديث في حق الامة لا في حق النبي لان الآية
شاهدة للدعوى بالصراحة والحديث على قاعدة
المتكلم داخل في عموم كلامه لان المدلول عليه بالدلالة
او بالاشارة بعينه ما ثبت بالصراحة وان خالفت
الاشعرية في ذلك بان قيدوا جواز النسيان بكونه بعد
التبليغ ومنعوه عن الوقوع قبله لئلا تضيع الاخبار
التبليغية الدينية لانا نقول في الجواب عنه غيبة
الشي عن القلب الذي هو عبارة عن النسيان يمكن
ان يكون لحظة فيحضر ولا يضر بالمقصود الذي هو تبليغ
المامور به الى المخاطبين من الامة لا من الصفات
المستمرة المنفرة المخلة التي توجب تعطيل مصلحة
النبوة فتدبر ثم انظر للفاضل الملا علي القاري بعد
ان ذكر في شرحه على الفقه الاكبر تفصيل العلامة

سعد الدين

سعد الدين في شرحه على العقايد بيان محلات
وجوب العصمة وارتضاه ولم يتكلم عليه لكن
مشى على اطلاق عبارة ابي حنيفة في قوله منزهون
عن الصغاير والكباير الى آخره نعم كونهم معصومين
عن الكفر فبالاجماع **واما** ساير الكباير ففيه
التفصيل كما نبه عليه الشراح خلافا للاشاعرة
في الاطلاق كما نبه عليه افضل المتبحرين من المتاخرين
علامة الروم ابن الكمال الوزير في اسرار العارفين
وصاحب الدر المكنون واعقب الكل وضبط
المذهب آخر الشراح صاحب اشارات المرام بياضي
زاده على الفقه الاكبر والابسط للامام حيث
**قال** والمذهب عندنا الى آخر ما قاله كما مر اي
سمعا وديانة فمن خرج من ذلك الضبط خرج
من مذهب الماتريدي افراطا في الديانة الى مذهب
الاشعري ولا عبرة بقول بعض الافاضل من شراح الفقه
الاكبر من طبقة السابقة السفلى باصحية القول
باتصاف الانبياء بالعصمة مطلقا تبعا للعقل المحض
ديانة حيث علمت ان فحول الحنفية من الطبقة العليا
عللوا عدم الاتصاف بالعصمة قبل النبوة باستلزام
وجود الدليل السمعي على صدور الكبيرة عمدا قبل
الوحي والنبوة خلافا للاشاعرة فاذا جاز صدور
الكبيرة عمدا قبل البعثة علمنا انه لا عصمة حينئذ
واذا عدم العصمة عدم النبوة لعدم المشروط عند عدم

١٣٠



الشرط واما قول من قال باصحية القول بالعصمة في حق
الانبياء على الاطلاق فليس بصحيح لما انها من خواص
النبوة على مذهب الماتريدية فضلا من ان يكون اصحها
لكونه خرقا للاجماع المتقدمين لكونه مخالفا للجمهور ومنا
قال الشارح ابو المنتهى في شرحه على الفقه الاكبر
بعد ذكر مبحث الصغاير والكباير وقد كانت منهم زلات
وخطايا مثل الذلة كاكل ادم عليه السلام من الشجرة
ومثال الخطا كقتل موسى عليه السلام رجلا من قوم
فرعون فانه لم يقصد قتله بل قصد ضربه بيده لدفعه
عن الاسرائيلي فوقع الضرب قصدا والقتل خطا
والقتل زلة لان كل خطا زلة وليس كل زلة خطا
فبينهما عموما خصوصا مطلقا لان الذلة قد تكون
بالخطا وقد تكون بالنسيان وقد تكون بالسهو وقد
تكون بترك الاولى والافضل انتهى اقول وفي
تفسير التيسير على قوله تعالى فعصى ادم ربه فغوى
يعني ان ادم قصد الاكل من الشجرة ولم يقصد العصيان
والمخالفة لانه اكل نسيانا للنهي انتهى اي ويجوز
النسيان على الانبياء لقوله عليه السلام انما
انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني
كما في البخاري ومسلم ولكن قد بينا قبل في هذا
النسيان لقوله تعالى حكاية عن ابليس قال ما نهاكما
ربكما عن هذه الشجرة الاية والارجح ان يكون
من الصغاير عمدا لانه اختلف في نبوته وهو في الجنة

فاذا



فاذا جوز الصغيرة حتى عمدا بعد النبوة على احد الاقوال
من القولين في المسئلة تبعا للشيخ ابي منصور الماتريدي
فوقوعه قبل النبوة اولى بالطريق حيث لا يشترط العصمة
قبل البعثة عندنا وظاهر قوله تعالى فعصى ادم ربه
محكم لا يقبل التاويل وجوابا ابن كمال الوزير وان كان
احسن الاجوبة حيث قال في رسالة الجبر والقدر
وعصيان ادم عليه السلام كان في لوح الرضا لكون
ما فيه على وفق الحكمة الالهية الى اخر ما قاله
الا انه قد يقال عليه العصيان مخالفة الامر والنهي
قصدا بخلاف الزلة فانها المخالفة سهوا فكان
تعبيره عن ذلك بالزلة اولى تبعا للجمهور ولعل
المحقق تمسك بلفظ التنزيل ولم يتصرف
فيه لكونه محكما ويساعده عبارة المحقق على
سراج الدين الاوسي في بدء الامالي في عصمة الانبيا
وان الانبياء لفي امان عن العصيان عمدا فعبر عن
مخالفة الامر والنهي بالعصيان وانما منع التعمد
ولعله تمسك بمحكم قوله تعالى فعصى ادم ربه ايضا
وليشمل الكبيرة قبل البعثة حيث وقعت من
موسى عليه السلام ولو خطا وسهوا بخلاف الزلة فانها
قاصرة على الصغاير حيث قال في التوضيح فانها
فعل من الصغاير ثم اعلم ان الزلة وان لم تطلق عليها
معصية كما بين في تقسيم افعاله عليه السلام في
الاصول التي ما يقتدى بها والتي لا يقتدى بها لكن

ويحتمل ان من استعمل لفظ
العصيان استعمله بحسب معنى
اللغوي ولا ضرر وحيث قال ابن كمال
في رسالة الجبر والقدر وحقيقته
العصيان بحسب اللغة المخالفة كما يطلق
[illegible]



يصدق عليها الذنب بدليل قوله تعالى ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال الامام
عمر النسفي في تفسير ائمة سمرقند لا يطلقون اسم
الزلة على فعال الانبياء لانها نوع ذنب ويقولون
فعلوا الفاضل وتركوا الافضل وائمة البخاري
اطلقوها لقوله تعالى فازلهما الشيطان عنها الاية
وفسروها بانها فعل يقع مخالفا للامر او النهي من غير
قصد كزلة الماشي في الطين لا يقع عن قصد منه ليها
ولا ثبات منه عليها وقال صدر الشريعة في تنقيح
الاصول والتوضيح وهي اي الزلة فعل من الصغاير يفعله
من غير قصد وقال سعد الدين في التلويح عليه قوله وهي
فعل من الصغاير رده لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة
الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب
الى الصواب ونقل الشارح المغنساوي على الفقه الاكبر
انه لا فرق بين الصغيرة والزلة لغة وقد قال الامام
ابو زيد الدبوسي من ائمتنا في اصول الفقه افعال
النبي عليه السلام مما قصد على اربعة اقسام واجب
ومستحب ومباح وزلة فاما ما يقع من غير قصد كما يكون
من النايم والمخطي انتهى وهذا ينادي باعلا صوت بلا
اضطراب بين قولهم في التفاسير بان زلة الانبياء
فعل يقع مخالفا للامر او النهي من غير قصد وبين قولهم
في اصول الفقه تارة الى ما لا يكون من غير قصد وعن
بعضهم عند تقسيم افعاله الى اربعة الى ما يكون عن قصد

اضطراب كما لا يخفى تدبر ثم اعلم انما ذكرناه في تحرير
معنى عبارة العمدة لا ينافي قول الامام ابي حنيفة
في الفقه الاكبر ولم يرتكب صغيرة ولا كبيرة قط اذ
الجواز لا يستلزم الوقوع منه كغيره لكنه خلاف المشهور
في الصغيرة فان قوله تعالى لقد تاب الله على النبي
محكم لا يقبل التاويل ويكون قوله قط قيد الكبيرة
فقط لقربه منها واما الصغيرة نادرا من الانبيا
فقد نقلوا وقوعها منهم لا تجوزها فقط اما قبل النبوة
فمن غير نزاع عندنا وبعدها كما يشهد به الايات
المحكمات ولو اولوها تادبا وديانة لا سمعا وعقلا
واما حسنات الابرار سيئات المقربين فلا يصدق
على هذه القضية اذا المفعول من الذنوب لا يسمى
حسنا ولا عند احد منا فضلا من كونه عند الابرار
فكذا فوقهم لتركهم الافضل وفعلهم الفاضل كما مر لان
الذنب لا يكون فضيلة ولذلك قال سعد الدين على
قول صاحب التوضيح عند تعريف الزلة وهي فعل من الصغاير
وفي قوله فعل من الصغاير رد لما ذكره بعض المشايخ
من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل
ومن الاصوب الى الصواب الخ فلا يبالي من التاويلات
الكاسدة كقول بعض الافاضل في تاويل قوله تعالى ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر اي ليعصمك الله
فيما تقدم من عمرك وفيما تاخر منه انتهى لانه لا يجري على
اصول مذهبنا حيث ان العصمة من خواص النبوة عندنا



لا وظيفة العمر على انه لا تلازم بين الغفران والمعصية
حتى يستعار بالكناية عن العصمة وكقول القونوي في
على بدء الامالي المراد من قوله تعالى ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تأخر اي مما يكون لو كان
الخ ان الغفران والتوبة لا يكونان الا عن الذنوب
الصادرة عن الجوارح بالفعل لا عن الممكن بالقوة ويرشدك
على ما قلناه استغفار ادم بعد اكله من الشجرة لا قبله
على القول بانه كان نبيا وهو في الجنة بدليل سماعه
كلام الله يقظة وهو الوحي الظاهر المخصوص بالانبيا
وانه كان مكلفا من اول الفطرة حين امره الله بقوله يا ادم
انبئهم باسمائهم ونهاه حين قال ولا تقربا هذه الشجرة
وان لم يكن من التكليفات الكائنة في الدنيا كالصوم والصلاة
وغيرهما وقال تعالى في حق نبينا واستغفر لذنبك حيث
لا يقال استغفر لما في طبعك بالقوة من الداعية للسيئة
ولم يقل به احد لقوله تعالى فاليوم لا تظلم نفس شيئا
ولا تجزون الا ما كنتم تعملون باداة الحصر بان الجزاء على
العمل لا عما لم يصدر وقال نبيه عليه السلام ان خيرا
فخير وان شرا فشر اي ان كان عمله خيرا فجزاؤه خير وان
كان شرا فجزاؤه شر وعليه قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره الاية وقد سبق ان نحو قوله تعالى لقد تاب
الله على النبي محكم لا يقبل النقض ولا التاويل على مقتضى
اصول مذهبنا قال القونوي في شرح العمدة واختلفا
الناس في العصمة فقال بعضهم هي محض فضل الله تعالى

بحيث

بحيث لا اختيار للعبد فيه وذلك اما بخلقهم على طبع يخالف
غيرهم بحيث لا يميلون الى المعصية ولا ينفرون عن الطاعة كطبع
الملائكة واما بصرف همتهم عن السيئات وجذبهم الى الطاعات
جبرا من الله تعالى بعد ان اودع فيهم طبايع البشر وقال
بعضهم العصمة فضل من الله تعالى ولطفه ولكن على وجه
يبقى اختيارهم بعد العصمة في الاقدام على الطاعة والامتناع
عن العصمة واليه مال الشيخ ابو منصور الماتريدي حيث
قال العصمة لا تزيل المحنة اي الابتلاء يعني لا تجبره على الطاعة
ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف الله يحمله على فعل الخير
ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء والاختبار
انتهى واقول اعلم ان انصراف النفس من الشر من حيث
البشرية والطبع الانساني لا يكون الا برحمته تعالى ولطفه
ولا يمكن تفسير هذا المعنى باعطاء العقل والقدرة على الخير
كما قاله المعتزلة لان ذلك مشترك بين المؤمن والكافر
فوجب تفسيره بترجيح داعية الطاعة على داعية المعصية
نكتة يقال في الانبيا معصومون وفي الاوليا محفوظون
والفرق هو التابيد يعني ان الحفظ على الابد اي الى الموت
يقال له العصمة بخلاف كون الولي محفوظا فانه قد يتخلله
الذنب الكبير قصدا ولو ينفصل منه سريعا ولم يصر فائدة
مناسبة لباب العصمة قال بعضهم في تفسير قوله تعالى حكاية
عن خليله ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى قال
اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اي ليطمئن قلبه
من النمرود لانه كان امره ان يسأل ربه ان يريه كيفية احيا



الموتى ليروه الناس فلو لم يسأل ذلك من ربه لقتله
فكان سؤاله ذلك ليطمئن من توعد النمرود والا فهو
كان مصدقا بذلك ومطمئنا انتهى واقول هو كلام جيد
بحسب الظاهر الا انه لا يناسب ذلك في نفس الامر لابراهيم
عليه السلام ولا لمن مثله اما ترى قوله خطابا لنبينا
عليه الصلاة والسلام والله يعصمك من الناس حين
اوجس في نفسه خيفة من مشرك العرب فابراهيم عليه
السلام مثل رسولنا محمد عليه السلام من جملة اولي العزم
ايد وقوة لا يخشى من العدو وبعصمة الله على نحو الاية
وقد حصلت العصمة لابراهيم عليه السلام حين رماه
النمرود بالمنجنيق الى النار حيث قال تعالى قلنا يا نار
كوني بردا وسلاما على ابراهيم فلم يصل النمرود الى
مقصوده وربما وجه سؤاله كان على لسان من لم يؤمن
بالبعث لا ليطمئن من النمرود ولعل هذا التوجيه اوجه من الاول
فتامل وكذا موسى عليه السلام حين اوجس في نفسه خيفة
من فرعون عدو الله لانه كليم الله ايضا من جملة اولي
العزم فلا يخشى خيفة الا من الله واما في اوايل الهجوم
فهلعت من وهم النفس من العدو على مقتضى الطبيعة البشرية
والله اعلم قال صاحب المدارك عند تفسير قوله تعالى اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي انما قال له اولم تؤمن وقد علم
انه اثبت الناس ايمانا ليجيب بما اجاب به لما فيه من الفائدة الجليلة
للسامعين وبلى ايجاب لما بعد النفي معناه بلى آمنت ولكن
ليزيد سكونا وطمانينة بضم علم الضرورة الى علم الاستدلال
الضرورة

لازيد

لازيد سكونا وطمانينة بضم علم الضرورة على الاستدلال
وتظاهر الادلة اسكن للقلوب وازيد للبصيرة فعلم
الاستدلال يجوز معه التشكيك اي التردد بخلاف الضروري
اي ومنه المحسوس المشاهد واللام يتعلق بمحذوف
تقديره ولكن سالت ذلك ارادة طمانينة القلب
انتهى واقول وكان محط الفائدة الانتقال من علم اليقين
الى عين اليقين ويقرب منه ما قاله الفاضل العز ابن
جماعة في مختصر اليقين لابي الحكم عند قوله نبذ كرقول
ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم
تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فاستريح من البحث
عن ذلك وليس ذلك عن شك منه انما كان بحثه اي
عن احيا الموتى لكونه باطنا عن هذه الحياة الدنيا فكان
يتصوره ايمانا وينقلب عنه كيفية فذلك قوله ليطمئن
قلبي فيعسر وجود اليقين به مع الايمان بان الله تعالى
قادر على احيا الموتى الى ان سال ابراهيم ربه عز وجل
ان يريه الكيفية اي لينتقل اي من علم اليقين الى عين
اليقين ففعل تبارك وتعالى وله الحمد بان قال فخذ اربعة
من الطير انتهى اما ما قيل من ان انبيا بني اسرايل كانوا
ما داموا لم يؤمروا بالقتال لم يطيقوا من التسلط عليهم
بالقتل من الكفرة والمشركين ولذا اي ولان اكثر
انبيا بني اسرايل لكونهم لم يؤمروا بالقتال استشهدوا
بالتسلط من اعدا الدين انتهى لعله غير الرسل منهم بنا على الفرق
بالعموم والخصوص المطلق على مذهب الجمهور خصوصا



اولو العزم من الرسل اما عصم الله ابراهيم من النار
الثابت بالكتاب والحال لم يؤمر بالقتال وان قيل
انه امر بالقتال مع العمالقة لانه اختلف في غزائه
عليهم بالسيف بخلاف نبينا عليه الصلاة والسلام فانه
في اول غزائه على كفار قريش امر بالسيف ولذلك اشتهر
بانه نبي السيف وكذا عيسى عليه السلام من انبياء بني
اسرائيل حين كان من الرسل عصمه الله تعالى منهم وامن
من تسلطهم مع انه لم يؤمر بالقتال او امر على قياس
ما قبله قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه
لهم اي حين هجمت عليه طائفة من اليهود ليقتلوه وقال
عز من قائل في حقه ايضا بل رفعه الله اليه سيما
قد اجاب بعض العلماء فيما اورده في تفسير قوله تعالى والله
يعصمك من الناس وقد حصل له عليه السلام من الكفرة
والمشركين انواع الاذية بان المراد العصمة من القتل
لا من سائر الاذية لان الحديث ورد بانهم اشد الناس
بلاء وانا اقول ويحتمل العصمة مطلقا لكن موقتا بان
الاذية لكن اصابته منهم كان ذلك وهو بمكة قبل ان
يؤمر بالقتال واما هجرته الى المدينة وامر بالقتال
والسيف قد عصم من غالب الاذية ايضا قوله امر خارق
للعادة الخ قال الشارح الحفصي وهو فعل الله تعالى
خارق للعادة مقارن لدعوى الرسالة متحدى به قبل
وقوعه غير مكذب فان قلت كون المعجزة فعلا غير لازم بل
قد تكون عدم فعل كعدم احراق النار مثلا فالاولى

١٣٥

التعبير بامر خارق الخ كما في تعريف الرازي قلت ان
المعجزة في المثال كما في شرح المقاصد هو كون النار
بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير حرق
وذلك فعل لا عدم فعل فاحترز بفعل الله تعالى من التعديم
فلا يكون معجزة لعدم اختصاص لبعض المتحدي به دون
بعضهم وبغوا ان يقول اية صدقي كون الاله متصفا
بصفة الاختراع فان هذا لا يختص به مدعي الرسالة
عن غيره فلا يدل على صدقه وبخارق للعادة من ما
كان يقول انا رسول واية صدقي طلوع الشمس من حيث
كانت تطلع وغروبها من حيث كانت تغرب لعدم الا
ختصاص فيه ايضا والعادة كما في التنقيح عليه معنى
من المعنا على الناس وخرقها مخالفة حكمها تشبيها
بخرق المتصل ومن المعتاد السحد والشعبذة وبمتحدى
به مما اذا قال اية صدقي كذا مما وقع بدون تحديه
ففي الارشاد لو ظهرت اية من شخص صامت لم تكن معجزة
والتحدي دعوى الخارق دليلا على الصدق اما بلسان
الحال او بلسان المقال ومثال الاول كما قال ابن عرفة
في شامله نقلا عن الامدي ما اذا قيل لمدعي النبوة
لو كنت صادقا لظهرت لك ايات فدعى الله بظهورها
فظهرت وبقبل وقوعها مما لو ظهرت اية وانقضت
فقال شخص ما مضى كان معجزتي وبغير مكذب مما قال اية
صدقي ان ينطق الله يدي فنطقت بتكذيبه انتهى قال
علي القاري على الفقه الاكبر فخرج بالخارق غير الخارق



كطلوع الشمس من مشرقها كل يوم والخارق على خلافه
بان يدعي نطق طفل مثلا بتصديقه فينطق بتكذيبه
قال الشيخ عبد السلام اللقاني في شرح مختصر جوهرة
التوحيد والمعجزة عرفا امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم المعارضة اشتمل هذا التعريف على
ما اعتبره المحققون في المعجزة من القيود السبعة التي
اولها ان تكون فعلا لله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك
ليتصور كونه تصديقا منه تعالى للاتي به فالفعل
كنبع الماء من الاصابع الشريفة والترك كعدم احراق
النار ابرهيم عليه السلام وثانيها ان يكون خارقا
للعادة لان الاعجاز لا يكون بدونه وثالثها ان يكون
ظهوره على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له
ورابعها ان يكون مقارنا للدعوى حقيقة او حكما لانه
شهادة وهي لا تكون قبل الدعوى وخامسها ان يكون
موافقا للدعوى فالمخالف لا يعد تصديقا كفلق الجبل
عند قول مدعي الرسالة معجزتي فلق البحر وسادسها
ان لا يكون مكذبا له ان كان مما يعتبر تكذيبه كقوله معجزتي
نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب واقول قوله سادسها
اي سادس قيود المعجزة ان لا يكون مكذبا له ان كان
مما يعتبر تكذيبه كقوله معجزتي نطق هذا الجماد فنطق انه
مفتر كذاب مثال للاثبات لا للنفي اي فلا يكون نطقه
معجزة لان الجماد لا يتصور منه النطق عادة فلما نطق
بتكذيبه علمنا ان الله انطقه لابطال دعواه فهو قيد

لاثبات



لاثبات كذب دعوى الكذاب وكان الجماد مما يعتبر تكذيبه
بخلاف ما اذا كان المدعي نبيا حقا فانه لا يتصور ان الجماد
ينطق بتكذيبه بل انما ينطق بتصديقه وبخلاف ما اذا
قال معجزتي نطق هذا الميت فاحياه الله تعالى فنطق بانه
مفتر كذاب فانه تثبت المعجزة باحيائه لان احياء الميت
قبل يوم القيمة امر خارق وبثبوت المعجزة تثبت النبوة
ولغي قوله كذاب لاحتمال انه اختار الكفر بعد الاحيا
وكذبه عنادا لما انه من ذوي الاختيار لان الكذاب في نفس
الامر ولو وقع لا يتصور منه احيا الميت باذن الله فكان
الميت المحيي مما لا يعتبر تكذيبه فقوله عند قوله وان لا يكون
مكذبا له ان كان مما يعتبر تكذيبه قيد احترازي اخرج به
من لا يعتبر تكذيبه وهو الميت المحيي ويلحق نطق الجوارح
بالجماد لان الجوارح مكنت معهما مكنة لا يتصور منها النطق
عادة واذا صدر انما يصدر فعلا لله فيعتبر نطقه ويلحق
نطق الطفل بالميت المحيي اي لانه متهيئ للنطق ومستعد للاختيار
ولقائل ان يقول فاذا تحقق ان نطق الطفل يلحق بالميت المحيي
فما تقول في الخارق على خلافه فيما اذا قال معجزتي نطق هذا
الطفل بتصديقي فنطق بتكذيبه فان نظرنا الى جهة
كون الخارق على خلاف دعوى المتحدي حيث ادعى نطق
الطفل بتصديقه فنطق بتكذيبه خرج الخارق عن كونه معجزة
وان نظرنا الى مجرد عدم اعتبار تكذيبه فقط لكونه ملحقا بالميت
الحيا تثبت المعجزة بمجرد نطق من ليس اهلا للنطق في تلك
الحالة والمقصود عدم النبوة حيث كان الخارق على خلافه

ن النطق



فليجاب عنه بان مبني هذا الكلام لا يخلو ان هذه الدعوى
اما ان تكون صادرة من نبي محق او لا فان كان الاول
فلا يتصور النطق من الطفل في حقه الا بالتصديق وان
كان الثاني فالكذاب مما لا يتصور منه الانطاق فضلا
من ان يكذبه او يصدقه فلا تثبت المعجزة بل انطاق
الطفل حينئذ لثبوت كذب دعوى الكذاب لا لثبوت صدقه
فعلا لله مع ان الصادر منه امر خارق لكن لكونه على خلاف
دعوى المدعي حيث ادعى بتصديق الطفل له وهو كذبه
فهو حينئذ على حد قول من ادعى وقال معجزتي فلق البحر
ولم ينفلق الا الجبل مثلا تامل وسابعها ان تعدم معارضته
الا من نبي مثله كما هو حقيقية الاعجاز وزاد بعضهم ثامنا
وهو ان لا يكون الخارق واقعا في زمن نقض العادات
كما يقع عند قيام الساعة وفيها لا يعد مصدقا وقد انطوى
عليها قول السعد هي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي
النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان
بمثله انتهى فعلى هذا قول الشارح القيرواني او على يد
مصدقيهم فيه نظر كما لا يخفى لان حقيقة المعجزة ان تكون مقارنة
للتحدي على يد المدعي الا ان يقال ان الامر الخارق للعادة
فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهرت من قبله او من قبل
امته لدلالته على صدق نبوته وحقيقة رسالته حيث
ان كرامة التابع كرامة المتبوع فبهذا الاعتبار جعل معجزة
له عليه الصلاة والسلام يعني ان الامر الخارق للعادة
بالنظر الى الولي يسمى كرامة وبالنظر الى نبي ذلك الولي

معجزة

١٣٧

معجزة قال الخيالي على النونية والظاهر ان الظهور على
يد متبعيه كاف في صدقه والى هذا يشير قول من قال ان
كرامات الاولياء معجزات للانبياء فليتدبر وقال السعد عند
شرح قول النسفي في المتن اي ظهور خوارق العادات من الولي
الذي هو من احاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه
الكرامات لواحد من امته لانه يظهر بتلك الكرامة انه ولي
ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته
الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله ونص الشارح
مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا
الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة اي لرسوله
لم يكن وليا انتهى قال في اتمام الدراية والمعجزة امر
خارق للعادة بان تظهر على خلافها كاحيا الميت وانعدام
جبل وانفجار الماء من بين الاصابع على وفق التحدي
اي الدعوى للرسالة وما وقع للصحابة كجريان النيل
بكتاب عمر رضي الله عنه كرامة لانه من غير تحد الا
اظهار ولد دون والد وقلب جماد بهيمة قال ابن
السبكي في جمع الموانع وهو حق يخصص قول غيره كل ما
جاز ان يكون معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي لا فارق
بينهما الا التحدي انتهى واقول والا القران فلا يجوز
ان يكون الاتيان بمثل القران كرامة لولي كما نقله
السيد احمد الحموي في كرامات الاولياء حيث قال
كل ما جاز ان يكون معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي الا القران
انتهى واقول كل ما جاز لنبي من الامور الخوارق للعادة



جاز ان يكون كرامة لولي لا فرق بينهما الا التحدي
ما عدا اظهار ولد دون والد وقلب جماد بهيمة والاتيان
بمثل القرآن اما قلب الجماد بهيمة يلزمه قلب الحقائق
مطلقا وهو محال عندنا وفي البزازية وسئل الزعفراني
عن من زعم انه راى ابراهيم بن ادهم يوم التروية بالكوفة
وراه ايضا في ذلك اليوم بمكة فالكل كان ابن مقاتل يكفره
ويقول ذلك من المعجزات لا من الكرامات واما انا فاستجهله
ولا اطلق عليه الكفر وقال بعضهم يكفر وعلى هذا ما يحكيه
جملة خوارزم ان فلانا الحكان يصلي سنة الفجر بخوارزم
وفرضه بمكة وقد ذكر علماؤنا ان ما هو من المعجزات
الكبار كاحيا الموتى وقلب العصا حية وانشقاق القمر
واشباع الجمع من الطعام القليل وخروج الما من بين الاصابع
لا يمكن اجراؤه بطريق الكرامة للولي وطي المسافات
من قبيل المعجزات لقوله عليه السلام زويت لي الارض فلو جاز
لغيره ايضا لم يبق فايدة التخصيص ولانه كالاسرا بالجسم
وذلك خاص به عليه السلام لكن في كلام القاضي ابن زيد
في كتاب الدعوى ما يدل على انه ليس بكفر انتهى وعلى
هذا قولهم كل ما جاز ان يكون معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة
لولي ليس من الكليات المجمع عليها بل من المختلف فيها قال في
مختصر المنتهى عند قوله واصح حدود العلم ان العلم صفة
توجب تمييزا لا يحتمل النقيض واعترض بالعلوم العادية
فانها تحتمل النقيض عقلا لكون الجبل حجرا فانه علم ويحتمل
النقيض بكونه لا حجر الجواز انقلاب الجبل ذهبا لتجانس





الجواهر واستوائها في قبول الصفات واجيب بان الجبل اذا علم
بالعادة حجرا استحال ان يكون حينئذ ذهبا وحجرا في الزمن
الواحد ضرورة وهو المراد ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر
لم يلزم منه محال في نفسه لانه محتمل انتهى واقول واذا علم
كونه حجرا في وقت استحال ان يكون ذهبا في ذلك الوقت
واذا علم كونه حجرا في كل وقت يعني دائما استحال ان
يكون في شي من الاوقات ذهبا وهذا حكم العلم العادي
وحينئذ جاز ان يكون خرقا للعادة بالكرامة قلب الحقيقة
بالحقيقة الاخرى المجانسة لها كقلب الحجر والمدر ذهبا
في وقتين بعلاقة المجانسة وهي الجمادية وانما الممنوع
كونه في ان واحد حقيقتين متغايرتين ككونه حجرا و
ذهبا في وقت واحد واما قلب الحقائق بغير مجانسها
كقلب جماد بهيمة كناقة صالح عليه السلام وقلب
النبات حية تسعى كعصا موسى عليه السلام فانه لا يصح
من الولي كرامة ولو لم يتحد لان قلب غير ذوي الروح
بذوي الروح الذي هو من عالم الامر للباري تعالى مرتبة
خصت بها الانبيا لاثبات صدقهم في معجزتهم عند التحدي
بخلاف الولي فانه ليس بمضطر الى ذلك لخلو الكرامة فرقا
بين المعجزة والكرامة وكذا اظهار ولد دون والد كما ذكر ابن
السبكي في منع الموانع يعني لا يصح كرامة ولو لم يتحد الولي
ومشى عليه السيوطي ومنهم من جوزهما من الشافعية كالرملي
حيث جوز قلب الحقائق مطلقا لكن لم ار من حكى الخلاف في
مذهبنا بل الملا علي القاري الحنفي جعل مما خرج من وسع



البشر الجمع بين الضدين وقلب الحقيقة التي كقلب الجماد انسانا
بهيمة وانه لا تتعلق به القدرة الحادثة اي ما عدا قدرة الا
اكرامًا لمعلوم رتبتهم وتصديقا لنبوة معجزتهم عند التحدي
كما مر واما اصطنعه سحرة فرعون من رائة احبالهم حياتا
عظيمة لعيون الناس يوم جمعتهم فهو صنعة شيطانية
ليس من قلب الاعيان حقيقة بل هو تحصيل منهم للناصر
بقوة السحر فقط ولا يكون كذلك عصا موسى حين
القاها حيث قال تعالى فاذا هي حية تسعى فانها من قلب
الجماد ذي روح لانه من المعجزات المخصوصة بالانبياء
حينئذ لا يصح كرامة للاوليا على مذهبنا فضلا من ان
يتصور سحرا وهو قوة في النفس تنازعها الانسان من غير
استعانة بعزيمة ولا دوح على ما قاله الحكما ويحتمل
ان يكون السحر على نوعين نوع صناعة شيطانية
تخيلية ونوع بعزيمة ودعوة باسماء سريانية
كالسيميا قال النسفي في المدارك عند قوله تعالى
فاذا احبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى
يقال اذا هذه اذ المفاجاة والتحقيق انها اذا
الكاينة بمعنى الوقت الطالبة ناصبا لها وجملة
تضاف اليها وخصت في بعض المواضع بان يكون ناصبها
فعلا مخصوصا وهو فعل المفاجاة والجملة ابتدائية
لا غير والتقرير ففاجا موسى وقت تخييل سعي حبالهم
وعصيهم والمعنى على مفاجاته حبالهم وعصيهم مخيلة
اليه السعي تخيل وبالتا قرا ابن ذكوان اليه الى موسى

من سحرهم



من سحرهم انها تسعى رفع بدل اشتمال من الضمير في يخيل
الملتقى رويحا انهم لطخوها بالزيبق فلما ضربت عليها
الشمس اضطربت واهتزت فخيلت ذلك انتهى وحينئذ
صح على المعتمد اي بناء على قول الاكثر نقل السيوطي
عن ابن السبكي استثناوه من خرق عادة الولي ايجاد
ولد دون والد وقلب الجماد بهيمة والاتيان بمثل
القرآن كما نقله السيد احمد الحموي بخلاف احيا الميت
فانه يصح كرامة اذ ليس فيه احداث روح الحياة بل اعادة
الروح الخارجة قال الشيخ عبد السلام ابن محمد بن غانم
المقدسي في حل الرموز والفرق بين المعجزة والكرامة
ان المعجزة يدعيها النبي لنفسه ويدعيها متى اراد
والكرامة لا يدعيها الولي لنفسه ولا هي محكمة
حتى يستدعيها الولي متى اراد بل تارة تظهر على يديه
اضطرارا وتارة لا تظهر عليه وليس من شرط الولي ان
تكون له كرامة ان شرط الولاية اربعة ليس فيها الكرامة
ولا يورث ذلك في ولايته وكذلك النبي فانه يجب ان يكون له
معجزة لان الرسل والانبيا بعثوا حجة على الناس يدعونهم
الى الله فلا بد لهم من المعجزة لاقامة البرهان وقد اختلف
العلما في الولي هل من شروطه ان يعلم نفسه بانه ولي لان
ذلك يسلب الخوف ويوجب له الامن حيث قال تعالى الا
ان اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون قال ابن فورك
لا يعرف نفسه لانه اذا امن سلب الخوف وقد قال تعالى
فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون الاية وقال المحققون

قال في ضوء اللامع في شرح بدء الامالي الشروط الاربعة للولي احدها ان يكون عارفا باصول الدين حتى يفرق بين الخالق والمخلوق وبين النبي والمدعي الثانية ان يكون عالما باحكام الشريعة نقلا وفهما الثالثة ان يتخلق باخلاق ... الرابع ... الخوف ابدا ...



يجوز ان يعلم نفسه بانه ولي وليس بواجب وسلب الخوف
لا يلزم من المعرفة لان من كان اعرف كان من الله اخوف و
اقول ثم قيل انهم ثلاثة اقسام قسم منها كما قال
ابن فورك لا يعرف نفسه ويعرفه الناس اي لان الكرامة
امر اضطراري فتظهر عليه اضطرارا فتنكشف
للناس ولعدم كونه اختياريا لا تنكشف لنفسه فلا يعرف
نفسه انه ولي وقد لا تظهر عليه وقال المحققون فيه نعم
لا يجب ان يعرف نفسه انه ولي ولكن يجوز لان من كان
بنفسه اعرف كان من الله اخوف فلا يلزم الامن زوال
الخوف وقسم منها لا يعرف نفسه انه ولي ولا يعرفه
الناس وهذا الولي بمعنى كونه مكرما عند الله قال تعالى
الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون حيث لم
يظهر من هذا القسم خارق للعادة في الدنيا حتى يعرفه
الناس بانه ولي وقسم منها لا يعرفه الناس ولكن يعرف
نفسه انه ولي وهذا القسم متى انكشف سره انتقل من الدنيا
والقسمة العقلية تقتضي رابعا وهو ان يعرف نفسه
انه ولي ويعرفه الناس كالخضر على انه ليس بنبي لان الناس
يعتقدون في حقه بالخبر المتواتر او المشهور الذي هو واحد
قسمي المتواتر عند بعض المحدثين انه لم يكن نبيا فهو من
رجال الله الذين هم اصحاب الخطوات التي تنطوي لهم
الاراضي طيا تنبيه في حاصل بيان اقسام الولي قال
بعضهم لا يجوز للولي ان يعلم ولايته نفسه للزوم الامن
وعدم الخوف اعتمادا على ظاهر قوله تعالى الا ان اولياء الله

الخوف



لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وبه قال ابن فورك وقال
الاكثرون ليس بواجب ان يعلم ولايته نفسه ولكن يجوز
ذلك لان من كان بالله اعرف كان من الله اخوف ومفتي
المغنساوي على القول الاول ولعل قول الشيخ عبد السلام
ابن محمد بن غانم المقدسي في حل الرموز على كشف الكنوز
ان الكرامة غير ممكنة في وقت ارادة الولي اظهارها
بل تارة تظهر عليه اضطرارا انتهى معناه وتارة تظهر
منه اختيارا على قاعدة الاخذ بالمفهوم المخالف الجائز
من نصوص العلما كما يدل عليه كتابة عمر رضي الله عنه
ورقة خطابا لنيل مصر بسبب جريه على العادة وابطالا
للقاعدة المتبطة في الجاهلية من الامر الشنيع حين
عرض عليه الامر عمرو بن العاص نايب الخليفة بمصر
وقد جرى النيل امتثالا لكتابه رضي الله عنه كرامة
له ذكره السيوطي وذلك كان باختياره وكذا نداؤه
لسارية امير الجيش بنهاوند حين اراد العدو ان يهجموا
على عسكر الاسلام من خلفهم من جانب الجبل فلما كشفه عمر
رضي الله عنه وهو بالمدينة المنورة فنادى يا سارية
الجبل اي احذر من خلفك من جانب الجبل فاسمع الله ندا
عمر لسارية وهو بنهاوند كرامة لعمر فلم ينل العدو
مقصودهم ببركة عمر عند الله وكان ذلك باختياره
ايضا عارفا به لا اضطرارا من غير قصد لكن بعد ذلك
كله لا يلزم من كون الكرامة اختيارا ان يدعي الولي
بها ليظهرها لانه غير مامور وغير ماذون باظهار



امر خارق للعادة بالدعوى بخلاف المعجزة من النبي بل
يخرج الولي عن الولاية لو ادعى الولاية كما ذكره
المقدسي في عقد اللالي على بدء الامالي ولعل ما ذكر
الشيخ عبد السلام بن محمد بن غانم المقدسي من قوله
ان الكرامة تارة تظهر عليه اضطرارا وتارة لا
تظهر اصلا اغلبي لا كلي او انه الاصح من القولين فكونها
تظهر منه تارة اختيارا ايضا صحيح كما يوخذ من كرامة
عمر حين طلب نايبه عمرو بن العاص بمصر جوابا لقضية
جري نيل مصر وكذا قول اصف بن برخيا صاحب
سليمان انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فانه
فانه كان باختياره **ثم قال** هل يجوز ان يكون الولي
معصوما ام لا فنقول لا يجوز ان يكون معصوما لان
العصمة لا تكون الا للانبيا **فاما** الاوليا فيجوز ان تبدو منهم
الهفوات وزلزلات وانما من الجايزات ان يكون محفوظا
عن الاصرار في الاوزار **واقول** قوله يجوز ان تبدو منهم
الهفوات الزلات هنا حتى من الجايزات في حق الانبيا
عند الماتريدي قبل البعثة ولو قصدا لا سهوا فقط **واما**
بعدها سهوا فقط **واما** الولي فليس بمحفوظ لا من الصغيرة
بل ولا من الكبيرة مطلقا واذا وقع فيها تنصل سريعا
ويشهد لما قلناه ما قاله ابن غانم المقدسي في حل الرموز
وانما من الجايزات ان يكون محفوظا عن الاصرار في الاوزار
اذ الوزر يعم الكبيرة والصغيرة وانما الفرق بين الولي
وبين غير الولي الاصرار على الخطايا **واما** الولي محفوظ عن

الاصرار

١٠٨

الاصرار فقط لا من الوقوع فيها احيانا بخلاف الانبيا
ثم قال يرد المعتزلة الذين ينكرون الكرامة خوفا من
الالتباس بالمعجزة وقد **اجيب** بدفع الالتباس بالتحدي
ومما يشهد لوقوع الكرامة **قوله تعالى** في قصة مريم مع زكريا
كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا الاية و
كذلك قصتها في النخلة **لقوله تعالى** وهزي اليك بجذع النخلة
تساقط عليك رطبا جنيا وقصة اهل الكهف وما
تضمنته من عجايب كلام الكلب وكذلك قصة الخضر مع
موسى عليه السلام على ان الخضر ليس بنبي ومن ذلك قصة
صاحب سليمان عليه السلام الذي اتاه بعرش بلقيس من
قبل ان يرتد اليه طرفه ومن ذلك تكلم عيسى بن مريم وصبي
جريج وصبي اخر **فاما** عيسى فقد عرفتموه واما جريج
فكان عابدا في بني اسرايل واما صبي اخر فان امراة كان معها
صبي ترضعه ومر بها شاب جميل ذو اشارة فقالت اللهم
اجعل ولدي مثل هذا فقال الصبي **اللهم** لا تجعلني مثله
الى اخر الحديث وذلك كما قيل ان الشاب كان جبارا من
الجبابرة فلاجل ذلك **قال** الطفل اللهم لا تجعلني مثله
اي فهذه كرامة للطفل انتهى **قال** الملا علي القاري في
شرح الفقه الاكبر اعلم ان مراتب ما ليس في وسع
البشر ثلاث اقصاها ان يمتنع بنفس مفهومه كجمع الضدين
وقلب الحقايق هذا هو الاصح المعتمد وان بالغ بعضهم
وجوز قلب الحقايق للاوليا كرامة **واما** الاتيان بمثل
القران فهو ممنوع من الانس والجن بدليل قوله تعالى قل





لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا الآية
فاذا امتنع الاتيان بمثله من الجميع مع امداد البعض
للآخر فما بالك من فرد واحد من الجميع بل معجز حتى
في حق الملك قال ابن الكمال كيف توقف القاضي هنا
في كونه معجزا في حق الملائكة وتردد مع ان القرآن يفسر
بعضه بعضا ولم ينظروا الى قوله تعالى افلا يتدبرون
القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فان الملك داخل في مفهوم غير الله فهو معجز
في حق الانواع الثلاثة بلا ريب لانه المتحدى باقصر
سورة منه للاعجاز بل ترقى بعض محشي البيضاوي
حيث قال بل بعض كلماته بل حتى بعض حروفه معجز
ولا يبعد ذلك لاحتمال انه اراد من بعض الكلمات
الكلمات المتشابهة ومن الحروف الحروف المقطعة
في اوائل السور والحاصل ان قلب الحقائق واظهار
ولد دون والد والاتيان بمثل القرآن معجزة لا تصح
ان تكون كرامة الولي ولو لم يتحد تنبيه اختلف
العلماء في الفرق بين الرسول والنبي قال بعضهم
هما مترادفان وقال بعضهم بالعموم المطلق بينهما
وقال الآخر بالعموم الوجهي فمن عمم النبي قال بينهما
العموم المطلق ومن عمم الرسول قال بينهما العموم و
الخصوص الوجهي اما الاول والثاني فظاهر والثالث
ان الرسول من بعث لتبليغ الاحكام ملكا كان او

انسانا قال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا
ومن الناس بخلاف النبي فانه انسان اوحي اليه
بشرع سواء امر بالتبليغ اولا او انسان اوحي اليه
بشرع وامر بالتبليغ سواء كان معه كتاب او لا بخلاف
الرسول فانه لا بد له من كتاب مع بعثه متجدد فيجتمعان
الرسالة والنبوة في نبينا محمد عليه الصلاة والسلام
وتنفرد النبوة في يوشع عليه السلام لانه كان يدعو الناس
الى كتاب موسى لا الى كتاب نزل عليه وتنفرد
الرسالة في الملك كجبريل عليه السلام كذا قيل ويشكل
على هذا اطلاق الرسول على الملك حيث لم يكن له كتاب
الا ان يقال الكتاب شرط في الرسول من الانسان وممن
اختار الترادف المحقق ابن الهمام صاحب المسايرة والفاضل
عصام فعليه الرسول والنبي من اوحي اليه بشرع وامر
بالتبليغ سواء كان معه كتاب او لا وعلى القول بالترادف
قول المحقق البرجوي صاحب الطريقة في عقائده بالتركية
عند تعريف الملائكة وهو ما نصه وانلرده دخي بيامبرلر
واردر واي وانلرهم الانبياء لان بيامبر هو المبلغ عن
الله وكل رسول نبي اي مخبر عن الله بكسر الباء على
ان اشتقاقه من النبأ اي الخبر وكل نبي رسول على هذا
ولا يلزم حينئذ تخصيص من امر بالتبليغ بانسان بل وان
كان ملكا كجبريل لا يقال الترادف عندهم الاتحاد
في المفهوم كالبر والحنطة والتساوي هو الاتحاد
في الماصدق كالانسان والناطق لانا نقول هما شيء واحد



عند ارباب الميزان لان النسب عندهم اربع وان كانت
خمسا عند الاصوليين والذي عليه جمهور الاعلام
كما نقله الفاضل علي القاري عن القاضي عياض ان كل
رسول نبي ولا عكس اي ان النبي اعم مطلقا وعرفوه
بانه انسان اوحي اليه بشرع سواء امر بالتبليغ ام لا
والرسول انما مامور بالتبليغ اي سواء امر بتبليغ كتاب
مستقل نزل عليه او امر بالدعوة الى كتاب نزل
على غيره وكذلك قلت الكتب وكثرت الرسل
اذ هم ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة
فيوشع عليه السلام حينئذ من الرسل وعلى هذا الاية
من الجواب لمن قال النبي انسان اوحي اليه بشرع
وامر بالتبليغ سواء كان معه كتاب ولا لخلاف الرسول
فانه لا بد له من كتاب اي نزل عليه ان اشكل عليه
قلة الكتب عند عدد الرسل قال النسفي في المدارك
عند قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي
الاية هذا دليل على ثبوت التغاير بين الرسول والنبي
بخلاف ما يقول البعض انهما واحد وسئل النبي صلى الله
عليه وسلم عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون
الفا فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلاثة عشر
والفرق بينهما ان الرسول من جمع الى المعجزة الكتاب
المنزل عليه والنبي من لم ينزل معه كتاب وانما امر ان
يدعو الى شريعة من قبله وقيل الرسول واضع شرع
اي جديد والنبي حافظ شرع غيره انتهى وفي حاشية

الخيالي



الخيالي على السعد على العقائد النسفية في البحث على
الرسول والرسول انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام
ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى
يساوي النبي لكن الجمهور على ان النبي اعم ويؤيده
قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي
وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد
الرسل واشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض
عليه بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب
مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفي
بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال
يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص
بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها
لنزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع
الجديد ورده المولى الاستاد سلمه الله تعالى بان
اسماعيل صلى الله عليه وسلم من الرسل ولا شرع جديد
كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار هنا المساواة
ليخص الخبر الصادق في نوعيه ويمكن ان يخص اي
الرسول ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة انتهى
واقول فتنبه على الفرق بين الجواب الذي ذكر
اولا وبين قوله ويمكن ان يقال الخ للاعتراض على اشتراط
الكتاب للرسول على الاول لمن يدعو الناس الى كتاب
نزل عليه او على غيره وعلى الثاني الشرط نزول الكتاب عليه
وان نزل ذلك الكتاب على غيره ايضا ولو لم يكن

ان الرسول



ناسخا لغيره بشرع جديد وهذا هو معنى التكرر و
يضر اختصاصه بالاضافة كصحف ابراهيم وموسى
مثلا لاشتهاره بمن نزل عليه اولا وحينئذ يكون
تكرر نزول الكتب اي الصحف جوابا لقلت الكتب
عن عدد الرسل فلا اشكال وقال الخيالي لما ذكره على
النونية ولعل المراد باتباع اسمعيل شريعة ابرهيم
عليه السلام انه لم ينسخ شيئا من احكامه اي لا شرع
جديد له حتى ينسخ به احكام صحف ابراهيم ابيه عليه
السلام وذلك لا ينافي اختصاصه باحكام اخر غير محققة
في شريعته او يوافق شرعه لشرعه في متعلقات الاحكام
وكمياتها وانه لا ينافي الاختلاف في بعض الكيفيات
واختصاصه انتهى واقول يريد ان هذا القدر كاف في بدل
الشرع الجديد والكتاب للرسول على مذهب من اشترطهما
له دون النبي ثم وممن قال باعمية الرسول الامام النووي
في شرح مسلم والكهستاني في شرح الفقه الكيداني قال
الكافيجي عند ذكر المعجزة فظهر من هذا ان كل نبي رسول
وكل رسول نبي لدلالة معجزته على رسالته وقد قلت
ان الرسول اخص من النبي قلت سلمناه لكن ذلك عند البعض
وهذا عند اخرين فان قلت اي القولين اولى قلت ان
نظر الى العرف فالقول بالعموم اولى كما اذا نظر الى التحقيق
فالقول بالتساوي احسن واقول تعريف الايمان بانه ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله من غير تخصيص الانبيا بالذكر
يكون مبنيا بالنظر الى التحقيق من انهما من التساويين

فالكتفي



فالكتفي بذكر الرسل واما قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي من عطف العام على الخاص على
ان العطف يدل على المغايرة فمبني على العرف لاجل
ذلك قال بعض العلما ولا بد ان يقول المؤمن عند
الايمان بالله وامنت بجميع انبيائه الذين اوحي اليهم
بشرع من الشرايع السابقة سواء امروا بالتبليغ
اولا او امروا بالتبليغ سواء كان معهم كتاب او لا
على التعريفين الذين جاؤا بين ادم اول الانبيا عليه
السلام وبين نبينا محمد خاتم الانبيا والرسل بعد
تخصيص الرسل بالذكر قال الكرماني في التوضيح وفي
قوله امنت بالله وكتبه ورسله فهي رسله ليس
ما يدل على وجوب الايمان بنبي غير رسول مع ان الايمان
بالانبيا واجب واعلم بيني ما لانه اراد من الرسول
القدر المشترك بين الرسول والنبي وهو المرسل
من عند الله لدعوة عباده كان معه كتاب او لا واما
باعتبار انه جعل الانبياء تابعين للرسل لكونهم متمسكين
بشرايعهم فكان الايمان بهم ايمانا بالانبيا عليهم السلام
والقول الاسلم في الايمان بالانبيا ان يقول امنت بجميع
الانبيا اولهم ادم واخرهم محمد عليه السلام ولا يعين
عددهم معلوما لئلا يخرج نبي منهم ويدخل غير نبي فيهم وقال
الله تعالى رسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم
نقصصهم عليك انتهى فائدة قال الفاضل عصام في
اختلاف العلماء في نبوة ادم قبل خروجه من الجنة الا



الاستدلال على النبوة بالامر والنهي فيه بحث لان النبي عرف
باللسان بعثه الله لتبليغ الاحكام والامر والنهي بلا
واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصرهما على نفسه
ولا يكونا للتبليغ وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات
او بالاعتبار حتى يكون النبي داخلا في امته مبلغا اليه
ما انزل عليه داعيا له تكلف وقال الكستلي الاستدلال
على رسالة ادم بالايات المذكورة اي الدالة على الامر
والنهي كقوله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة
وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة لو سلم
لدل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على
خلافه وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل
فلانه لم تكن اذ ذاك امة والارسال الى واحد كحوى
مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له
تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما النقل
فقوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم تفيد
ان اجتباه بالنبوة كان بعد ما صدر منه ما صدر فيكون
بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بان الوحي الذي
هو كلام خفي يدرك بسرعة او كما قال السيناني في شارح
المقاصد في شرح الفقه الاكبر يقال وحيت اليه كلاما
واوحيت اذا كلمته بكلام تخفيه عن غيره اي الى
وقت الاشتهار لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا
الى ام موسى ان ارضعيه الاية ولا يتصور نبوتها
وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق ادم هو اسماع



النظم في اليقظة حيث قال تعالى وقلنا يا ادم اسكن الاية
وهو المسمى بالوحي الظاهر والمتلو ولم يثبت ذلك لغير
الانبيا وعبارة الشيخ ابي منصور الماتريدي في عقيدته
التي دونها عند قوله ثم الجن والانس غير معصومين
الا الرسل والانبياء من الكبائر لا من صغائر تخفيفا
للابتلاء لان من لم يبتل لم يرق على المبتلى فتضعف شفاعتهم
في حق الامة ثم الرسل هم الذين اوحي اليهم بجبريل والانبيا
هم الذين اوحي اليهم بملك اخر او اوري لهم في المنام
او الهم لهم انتهى فالاخر الذي يسمى بالوحي الالهامي
هو الذي لا يختص به الانبياء بل تشترك فيه ام موسى
وغيرها من العقلاء وغيرهم لقوله تعالى واوحينا الى ام
موسى ان ارضعيه الاية ونشهد بما قلنا ما قاله
الميموني في مرجيته واما الالقا المعني في الروع في
اليقظة او اسماع الكلام في المنام ربما يقال له الوحي ا
والا عالفة وهو المراد مما ورد في حق ام موسى وغيرها
فلا يختص بهم على ما صرح به في كتب التفاسير واجابوا
عن اشكال الكستلي بالتمسك العقلي بانه لم يكن
اذ ذاك امة الحاضرة بان طايفة من العلما قد جوز
ان تكون زوجته حوا امته وان الارسال الى واحد
فقد وقع لبعض انبيا بني اسرائيل كما صرح به في محله
فكيف يكون غير معهود فنقول على هذا انفي نبوة ادم قبل
خروجه من الجنة لا لانه ليس هناك من جنسه من
يبلغه بالتكاليف بل لانتفا التكليف فيها لانها



دار جزا لا دار تكليف ولذا وقع الخلف بين العلما
اهل السنة ان الجنة التي دخلها ادم ليست هي الجنة
المعهودة لانها دار جزاء لا دار التكليف وقد كلف الله
ادم بالنهي عن الاكل من تلك الشجرة فيها كما في حادي الارواح
الى دار الافراح لابن الجوزي وان كان الاصح انها هي الجنة
المعهودة وجوابه انما يمتنع ان يكون دار تكليف اذا دخلها
المومنون يوم القيمة وغير ممتنع ان يكون فيها من يعمل
بامر الله ويعبد الله قبل يوم القيمة بل هذا هو الواقع فان
من فيها الان مومورون باوامر من قبل ربهم لا يتعدونها
سوا سمي ذلك تكليفا ولم يسم واجيب بجواب اخر ايضا
ان التكليف فيها لم يكن بالاعمال التي يكلف بها الناس
في الدنيا من الصلاة والصيام والجهاد ونحوها
وانما كان حجرا عليهما في شجرة واحدة بالعين او بالنوع
وهذا القدر لا يمتنع وقوعه في دار الخلد كما ان
كل احد محجور عليه ان يقرب اهل غيره فيها فان
اردتم بكونها ليست دار تكليف امتناع وقوع مثل هذا
فيها في وقت من الاوقات فلا دليل عليه وان اردتم
ان تكاليف الدنيا منفية عنها فهو حق ولكن لا يدل
على مطلوبكم هذا وقد فرق بعضهم بين العبادة و
العبودية بان العبادة تنقضي بانقضا دار التكليف
بخلاف العبودية حيث لا انقطاع لها فايدة اخرى
قال في الدر المنثور للجلال السيوطي اخرج احمد عن
ابي ذر رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى

عليه وسلم



عليه وسلم لم يبعث الله نبيا الا بلغة قومه واخرج
ابن مردوية من طريق الكلبي عن ابي صالح وابن عباس رضي الله
عنهم قال كان جبريل عليه السلام يوحي اليه بالعربية
وينزل هو الى كل نبي بلسان قومه واخرج عبد بن
حميد وابن مردوية وابن المنذر وابن ابي حاتم عن
قتادة رضي الله عنه في قوله وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه قال بلغة قومه ان كان عربيا فعربيا
وان كان عجميا فعجميا وان كان سريانيا فسريانيا
ليبين لهم الذي ارسل الله اليهم لتتخذ بذلك الحجة
عليهم واخرج ابن المنذر وابن ابي حاتم عن سفيان الثوري
رضي الله عنه قال لم ينزل وحي الا بالعربية ثم ترجم كل نبي
لقومه بلسانهم انتهى ثم الرسالة اسم لما يتحمل به الرسول
من الكلام وعرفه بعضهم بما يذهب به المتحمل من الكلام وما ل
واحد وعرف بعضهم الرسالة بايحاء الله تعالى لبعض عباده
حكما انشائيا لا يختص به والنبوة كذلك الا انه
يختص به وفي شرح العقايد النسفية للعلامة سعد الدين
التفتازاني عند قول المتن وفي ارسال الرسل حكمة
الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين
الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته اي ايصال الخبر
من الله الى العقلاء من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت
عنه عقولهم من مصالح الدين والدنيا والاخرة فايدة
مناسبة قال التتايي على رسالة ابن ابي زيد القيرواني في
التنبيه الثالث الانبيا كلهم عجم الا خمسة محمد واسمعيل



وهود وصالح وشعيب ونظمهم بعضهم فقال شعيب
وهود ثم صالح والذي فداه اله العرش ثم محمد النبيه
الرابع اولوا العزم منهم على ما ذكره ابن عطية خمسة
ونظمهم فقلت
محمد ابراهيم موسى كليمه ونوح وعيسى هم اولوا العزم فاعرف
والعزم الصبر واصله التصميم على الشيء وقال البغوي هو
لغة توطين النفس على الفعل وعدهم صاحب الكشاف
تسعة فقال نوح لصبره على اذى قومه وابراهيم لصبره
على النار وذبح ولده واسحاق لصبره على الذبح ويعقوب
لفقد ولده وذهاب بصره ويوسف على الجب والسجن
وايوب على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون قال
كلا ان معي ربي سيهدين وداود لبكائه على خطيئته اربعين
عاما وعيسى لم يضع لبنة على لبنة وقال هي معبرة اعبروها
ولا تعمروها انتهى ولم يعد منهم نبينا محمدا صلى الله عليه
وسلم فتلخص من كلام ابن عطية وصاحب الكشاف
ان اولوا العزم عشرة فاضفة للخمسة التي في كلام
صاحب الكشاف للخمسة التي قالها ابن عطية فقلت
وداود وايوب يعقوب يوسف واسحاق وصبر على الذبح ما كنف
وفي اتمام الدراية للسيوطي ونعتقد ان افضل الخلق على
الاطلاق حبيب الله المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم
فخليله ابراهيم فموسى وعيسى ونوح وهم اي الخمسة
اولوا العزم من الرسل المذكورين في سورة الا
حقاف اي اصحاب الجد والاجتهاد انتهى واقول

فمعنى

١٤٧

فمعنى اولوا العزم اولو قوة وجد واجتهاد وصبر
فانا شرحنا لك ما في وسعنا فيما يتعلق بالنبوة والرسا
لة فنرجع الى الشروط الاولى للولاية اما شرط الولاية
وقيودها فاربعة احدها ان يكون عارفا باصول
الدين حتى يفرق بين الخلق والخالق وبين النبي والمدعي الثاني
ان يكون عالما باحكام الشريعة نقلا وفهما الثالث ان
يتخلق بالاخلاق الحسنة المحمودة شرعا الرابع ان يلازم الخوف
ابدا والولي بمعنى الفاعل لغة متولي الامور من الولاية
بالفتح وعرفا العامل بالامر والنهي او العارف بالله تعالى
وصفاته المواظب على الطاعة المجتنب عن المعاصي المعرض
عن الانهماك في اللذات والشهوات المباحة وهو مجتنب
الكبائر واذا وقع في صغيرة غلطا تنصل منها سريعا
والكرامة بالفتح الفعل الحسن لغة وعرفا امر خارق للعادة
مقرون بالعرفان والطاعة خال عن التحدي فان كان مع
تحد فمعجزة او كان قبل النبوة فارهاص كالاعلى ظهور
نور صلى الله عليه وسلم في جبين والده عبد الله فا
رهاص او ظهر بيد عاصي ذي صلاح فمعونة او على يد كافر
فان كان على مراده فاستدراج وان كان عكس مراده
كما روي ان مسيلمة دعى لاعور ان تصير عينه العوراء
صحيحة فصارت صحيحة عورا فاهانة ذكره في ضوء
اللآلي شرح بدء الامالي وبعضهم اطلق الاستدراج سوا
وقع على طبق مراده ام لا وفاسق او كافر مسئلة وفايدة
في كرامات الاولياء في حياتهم وبعد مماتهم اما



التي صدرت من الاحيا نكثيرة ومنها اخباره تعالى عن
اصف ابن برخيا وزير سليمان عليه السلام بقوله انا
اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك في عرش بلقيس
وكذا ما وقع لمريم كما اخبر عنه تعالى اكراما لها حيث
قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد
عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من
عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب انتهى
واما التي في الحياة ولم تنقطع بعد الممات ككتابة
عمر رضي الله عنه ورقة للنيل بسبب جريه وهي
معلومة قال في بدء الامالي كرامات الولي
بدار دنيا اقول انما قيد بدار دنيا لمفارقة الروح
بدنه الذي كان مظهر الكرامة في الدنيا وانقطاع
تصرفه به على خرق العادة قال السمهودي رحمه الله
تعالى على بدء الامالي عند قول الناظم كرامات الولي
بدار دنيا لان الله تعالى ذكرها في القران نقلا من
الاحياء واما في البرزخ فلم نر فيه نقلا صريحا
قطعيا انتهى وقال الشيخ احمد التونسي ثم الدمردوسي
الحنفي في شرح بدء الامالي عند قوله بدار دنيا ان
كرامة الولي لها وجود في حال الحياة وكذا بعد الموت
بمعنى كرامة في قبره اي بمعنى اكرام الله له واكرام
له بمعنى قبول دعوة من تشفع به لا بمعنى تصرفه في البرزخ
اي بمعنى ان نظهر منه امر خارق للعادة في البرزخ لان
عالم البرزخ واسطة بين الدنيا والاخرة واظهار

الامر



الامر الخارق من الانسان من الامور المتعلقة بالدنيا
فضلا من اظهاره حتى في الدنيا وهو ليس بمطلوب منه
بخلاف المعجزة واما قولهم الولي كالسيف في الغمد فاذا
خرج من غمده كان قاطعا معنى هذا الدليل العقلي
يساعد صدور الكرامة للروح وليس مما نحن فيه ولا
ننكره فضلا من انه من جائزات الاحكام العقلية ونحن
في جائزات الاحكام الشرعية بالادلة السمعية القطعية
كما افاده السمهودي وقال الفاضل محمد بن احمد
ابن ابي بكر ابن عمر الانطاكي الحنفي في شرح بدء الامالي
عند قول الناظم كرامات الولي بدار دنيا وانما قيد
الوقوع بها لظهورها في الاخرة لا نزاع فيه بين
الفريقين لكل مومن وفيه اشارة الى وقوعها في البرزخ
بمعنى ان الله تعالى يخلق للمومن النعم فيه على خلاف العادة
في الدنيا لا بمعنى يعتقده العوام من ان الولي بعد موته
يتصرف في العالم بما يشاء من قتل وعزل ونصب كما كان يتصرف
في حياته فان هذا باتفاق العقلاء وحملة الشريعة
وفي قصة عمر وعثمان وعلي بن ابي طالب رضي الله
تعالى عنهم اجمعين ما يغني عن التعرض لرده ويقضي على
مدعيه بتاديبه انتهى واما كرامته وتصرفه في البرزخ
ببدن مثالي برزخي ذكره ايضا فقد ذكر افضل متاخري
الحنفية السيد احمد الحنفي محشي الاشباه والنظائر في
رسالة كرامة الاولياء له اما باحتمال ان يوكل الله
لملك في قضاء حاجة من تشفع به وجعله وسيلة بينه وبين
الله في قبول دعائه او بان يخلق له شبحا مثاليا برزخيا بين

باطل



العالمين اكثف من الارواح والطف من الجسم الدنيوي
فيتصرف بذلك المثالي انتهى **واما كرامته** وتصرفه
في البرزخ ببدن مثالي برزخي فليس من محل النزاع
اذ لامانع منه عقلا بل من الروح مجردا حيث لم يكن
مع الجسد الدنيوي اذ لا دليل قطعي نقلا على تصرف
الارواح بالابدان الميتة ولا بتلبسها وسيرها بها الى
حيث شاء ولا باعادتها اليها لاجل الحياة الكاملة بعد
خروجها منها اضطرارا امام يبعث الا عند سؤال المنكر ونكير
كما سياتي في الحديث سيما الحقيقة الانسانية في اصطلاح
الشرع عبارة عن الروح والنفس والهيكل المخصوص اي
عن هذا الجسم الفاني المتركب من العناصر الاربعة بدليل
**قوله تعالى** يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
الى اخر الاية فان الخطاب الى الروح والنفس الذاكرة
اذ البدن جماد لا يدرك ولا يحس حتى يخاطب فالانسان
اسم للحقيقة الجامعة لكل من الروح والنفس والجسد
لكن من حيث المجموع لا الجميع اي لا لكل واحد من
الاشياء الثلاثة حتى يقال على الروح وحده عند
تفرق اجزاء جسده بعد الاجتماع انه ولي متصرف لانعدام
حقيقة جسده الذي كان محلا ومظهر الكرامات كما
كما نقله المولى نوح الواعظ بعض ما ذكر عن الامام الغزالي
والفخر الرازي في مرصاد العباد في الفرق بين الارواح
والنفوس والاجساد وقيل ان الحقيقة الانسانية
عبارة عن الهيكل المخصوص اي الجسد الكثيف والصورة
بدليل **قوله تعالى** في اي صورة ما شاء ركبك والنفس

الحيواني



الحيواني اللطيفة القائمة بالقلب الصنوبري الشكل
لانتشائها منه ولو انه جسم مستقل بنفسه يضاد
بدنه الذي يسري فيه بالصفة حيث البدن هو جسم
كثيف والروح جسم لطيف فكيف لا يقال كرامات الولي بداد
دنياها كون وبعد الموت كرامته وتصرفه منقطع من جهة
كونه بذلك الجسد المتفرق الاجزاء حين ذاك لانه ميت بمفارقة
روحه منه **قال** الشيخ احمد الميلوي في شرح السلم ناقلا عن
الغزالي ان القلب لطيفة ربانية لها تعلق بالقلب اللحماني
الصنوبري الشكل تعلق العرض بالجوهر وتسمى روحا
ونفسا وهي جوهرة حية علامة دراكة فعالة وهي
التي تخاطب كما ناداها تعالى حيث **قال** يا ايتها النفس
المطمئنة الاية انتهى **قال** العز بن جماعة في درج
المعاني عنه شرح بدء الامالي حيث قال الناظم يسلي القلب
كالبشري المراد بالقلب هو الشكل الصنوبري لا
اللطيفة القائمة وهي البصيرة وهذا ينافي قول الغزالي
حيث اراد من اللطيفة القائمة به النفس والعز بن جماعة
اراد باللطيفة القائمة بالقلب اللحماني البصيرة والبصيرة
للقلب بمنزلة الباصرة للجسد ولا شك في تغايرهما
لكن قول الامام الغزالي انسب للمقام لان النفس
تنشأ من القلب اللحماني بعد ازدواج الروح مع الجسد
كما نقله المولى نوح محشي الدرر في مرصاد العباد في
الفرق بين النفوس والارواح والاجساد ثم تسمية
النفس بالقلب التي هي اللطيفة الربانية لا للقلب اللحماني



الصوري الشكل من تسمية الحال باسم المحل
مجازا مرسلا ثم تسمية اللطيفة الربانية روحا
ونفسا بناء على الترادف وقيل بالتغاير بينهما واما
التصرف بالارواح المجردة فلا يمنع عقلا بل ولا شرعا
حتى قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى فالمدبرات
امرا بان المدبرات هم الملائكة وقيل ارواح الاولياء
فانت تراه قد اسند التصرف والتدبير بعد الموت
للارواح المجردة لا لهامع الاجساد حيث لم يقل وقيل
الاولياء بالاسم الشامل للروح والجسد للفرق بين الاحيا
والاموات واما ما قال ابن سينا في المعاد الجسماني
ان الانسان ليس انسانا بمادته بل انسان بصورته
فاذا ما بطل الانسان بعينه لانه اذا خلق بتلك المادة
يكون صورة انسان جديد فان الموجود في الثاني
من ذلك الاول هو مادته لا صورته انتهى باطل
مردود حيث قال الفاضل ابن ابي شريف في الجواب
عنه بان الانسان عبارة عن مجموع الجسد و
الروح وساير المعاني المختصة به فالجسد الفارغ
من الروح وساير المعاني المختصة به تسمى
شبحا وجثة لا انسانا وكذا الروح المجرد لا يسمى
انسانا وكذا المعاني المختصة به على الانفراد لا يسمى
انسانا لا عرفا ولا عقلا وان الزايل من الصورة
في الحقيقة هي الاجزاء الحاصلة لتلك الصورة
من الاغذية لا الاجزاء الاصلية المحفوظة في الذره

التي خلق



التي خلق منها اولا انتهى واقول وعلى هذا وجه قد
الناظم الكرامة بدار دنيا لانقطاعها بفنا
الهيكل الجامع للمعاني المختصة به حيث كان
مظهرا ومحلا لها في الدنيا من حيث المجموع واما
ما قاله بعضهم من كون البرزخ اول امكنة تصرف
النفس لانها لم يكن في الدنيا مجردة عن علاقة البدن
الكثيف بل كانت تابعة البدن كروح الحياة بخلاف
البرزخ على القول بانها لا تفنى بفنا البدن بل هي جوهرة
حية بها العقل والتمييز والتدبير لانها من المجردات
الابدية كالارواح بناء على الفرق بينهما فهي احق بالتصرف
والكرامة حينئذ فهو مردود كما نقل عن ابن ابي شريف
فيما انفحت قال فالجسد الفارغ من الروح لا يسمى
انسانا بل شبحا وجثة وكذا المعاني المختصة به كالنفس
والهيكل على الانفراد لا يسمى انسانا لا عرفا ولا عقلا
واقول بل حتى في الاخرة فضلا عن الحاجز بين عالم الدنيا
والاخرة اذ لا يكون انسانا الا باعادة جميع المعاني المختصة
به ومادته التي هيكل جسده الدنيوي كان منها في الدنيا وصورته
ونزاعنا في كرامة انسان ولي اي في كونه مظهر الخوارق لا في
شخصه وكونه عند الله سواء سمي والمطلق عليه انسانا او لا
تنبيه ولا تكن من الغافلين قال السيد احمد الحموي
محشي الاشباه والنظاير في الرسالة التي الفها في بيان
كرامات الاولياء اما كرامة الولي وتصرفه بعد الممات
في عالم البرزخ اما بان يوكل الله لهم ملكا يقضي حوايج



من تشفع بهم وجعلهم وسيلة الى الله او بان يخلق الله
لهم شبحا مثاليا بين العالمين الطف من اجسادهم
واكثف من ارواحهم اللطيفة اي فيسعى الولي في ذلك
بذلك الشبح بنفسه لكن حينئذ لا يكون من محل النزاع
تامل **واقول** ويؤيده ما قاله الشيخ ابراهيم الكردي
الشهرزوري في اخبار الاخيار للقطع بان ارواحهم قد
فارقت اجسادهم الكثيفة وانقطع تصرفها بها اي تصرف
الارواح على خرق العادة بتلك الاجساد الميتة بمعنى
مفارقة الروح عنها واحتمال ان يخلق الله للارواح
اجسادا مثاليا برزخيا تتنعم وتحس متلبسا بها لما روي
عن ابن عمر ان ارواح المؤمنين في اجواف طيور خضر في الجنة
كالزرازير يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها فلا يقال الارواح
جواهر مجردة لا تاكل ولا تشرب لما علمته من انه باعتبار جسده
المثالي البرزخي ويوضحه **قوله** في اجواف طيور خضر لا بلذات
روحانية فقط بمعنى حصول نوع احساس للروح بلذة
الاكل تارة واخرى بغيرها على ما ذهب اليه بعض العلما
**قال** الكردي لما ذكره في معنى قوله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم
يرزقون الروح الذي المنفوخ في الشهيد وغيره
حكمه واحد في بقائه بعد الموت وابدانهم
ماتت للقطع بان ارواحهم قد فارقت اجسادهم
اي لقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وانما يفضل
الشهيد امزايا خصهم الله من النعيم **واقول** هذا

الميت



الميت في الحقيقة ليس ميتا بمعنى المحتقر والمرذول والمهان
بل حي بجسده المثالي البرزخي بين العالمين بمعنى مكرم ومنعم
ومرزوق لا بمعنى اعادة روحه الى جسده الدنيوي بالحياة
الكاملة في القبور حسنا لا يلي لما روي الامام احمد بن حنبل
ومالك في الموطا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه **قال** نسمة
المومن اذا مات اي جسده طاير تعلق بشجرة الجنة حتى يرجعه
الى جسده يوم يبعثه انتهى **اقول** وهذا عام شامل
لارواح الخواص وغيرهم **قال** السيد محمد ابن السيد الصفوري
الشهير بابن ابي شريف في رسالته التي الفها في المعاد
الجسماني **اقول** بيان المعاد ان تعلم ان الذرة التي
قبضها عزرائيل من الارض ولا في كل انسان لا تتبدل
البتة وهو جزء العالم فيه الذي اخذ الميثاق عليه
ويتوجه عليه في القبر سوال منكر ونكير وتتولى جوابهما
والروح اليه والحياة له وهو الذي تتعلق به الروح
عند نفخ الصور ثم تنضم اليه ساير الاجزا حيث كانت
بقدرة الله تعالى حتى يقوم الشخص تاما كما كان وهذا
شي يوافقه العقل والشرع فكانت تلك الذرة هي القائمة
من الجملة فتخاطب وتجيب وساير الاجزا اموات وربما
تحرك جميع الجسد وتكلم تبعا لتلك الذرة الاصلية
لقوتها وذلك يكون للانبيا وبعض الاوليا ولا يبعد
ان يكون هنا هو المراد **من قوله تعالى** ولا تقولوا لمن يقتل
في سبيل الله امواتا بل احيا ولكن لا تشعرون انتهى
ملخصا **واقول** قوله فكانت تلك الذرة هي القائمة



من الجملة فتخاطب وتجيب وساير الاجزا اموات انتهى
يصححه قول الشارح القيرواني على السنوسية وبحث
الحياة وليست البنية المخصوصة شرطا لها لجواز ان
يخلقها الله تعالى في جزء لا يتجزى عند المتكلمين خلافا للفلاسفة
واقول وربما هذه الحياة هي المرادة ايضا من حياة
المؤمنين في قوله عليه السلام المؤمنون لا يموتون
بل ينقلون من دار الفنا الى دار البقا قال صاحب الاشارات
في علم الكلام اول ما يجب على الموحد معرفة الخالق
وهو يتوقف على معرفة النفس لقوله عليه السلام من عرف
نفسه فقد عرف ربه فلزم من ذلك معرفة ما هو المراد
من الانسان حتى يعرف نفسه الموجب معرفتها معرفة
الخالق فنقول البحث الاول ان الانسان ليس عبارة
عن الجثة المحسوسة والهيئة المخصوصة لان البدن
مشتمل على الاعضا وهي في التبدل والذوبان والنفس
التي لكل واحد من افراد الانسان جوهر مجرد نوراني
مشرق في داخل البدن وقد شهد على هذا قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا
عند ربهم يرزقون وجه التمسك ان هذه الاية دلت على
ان الانسان بعد موته حي والحس يدل على ان الجسد بعد
خروج الروح منه ميت فوجب ان يكون الانسان غير هذا
الجسد وعلى هذا مشى الامامان الغزالي والفخر الرازي
من اهل السنة قال الغزالي النفس جوهرة حية دراكة
نفافة لا يموت بعد خروجه مع الروح من البدن

لانها

١٥٢

فينبغي

لانهما من المتجددات الابدية البحث الثاني النفس جوهر
مجرد وذات الله لا تنقسم والعلم به كذلك لان العلم
تابع للمعلوم فيمتنع ان ينقسم فلا بد لهذا العلم من محل
ومحله ان كان جسما فهو ينقسم وقد قلنا انه لا ينقسم فوجب
ان يكون جوهرا مجردا الى لا ينقسم البحث الثالث ان النفس
باقية بعد خراب البدن انتهى عبارة الاشارات اللطيفة
بحروفه واقول فظهر لنا ان من عرف نفسه من المؤمنين لا
يموت كالخواص وخواص الخواص والحق بهم الشهدا الكراما لما
استشهدوا في سبيل الله بخلاف جاهل النفس المستلزم جهلها
جهالة الرب فيكون نفسه كالميت لا يعرف شيا ولا يدرك
ولا يحكم بل يهان وان لم يمت نفسه كما مات جسده بخروج
الروح منه قال الله تعالى ولا تكونوا كالذين نسوا الله
فانساهم انفسهم وفي الانجيل ولا تكونوا كالذين نسوا انفسهم
فنسوا الله ولكن قال ابن ابي شريف في رسالة المعاد
الجسماني الانسان عبارة عن الروح والجسد والصورة وساير
الهيئات المختصة به فلا يسمى الروح وحده انسانا وكذا
الجسد الخالي عن الروح وكذا المعاني المختصة به يعني
كالنفس ونحوها لا يسمى على الانفراد انسانا لا عقلا ولا
عرفا وقرر ان الذي لا يموت هو الذرة التي هي كاملة
الاعضا والصورة والشخص التام الذي وجد في طينة
ادم واخذ عليه الميثاق وهي التي تتعلق بها الروح
في القبر وعليه السؤال والجواب وهي في بعض الاوليا
والانبيا والشهدا وساير الاجزا الزائدة من الغذا



المنضمة على تلك الاجزاء مية فيكون على هذا الحي هو
الشخص التام من افراد الانسان بالاجزاء الاصلية
وان كان في غاية الدقة في صغر الجرم حتى اطلق عليها
ذرة والحي على كلام الغزالي والفخر الرازي وصاحب
الاشارات هو جزء من اجزاء الانسان التي في حقيقة
الشرعية وهو النفس المغاير لروح الحياة الذي هو من عالم
الامر قال بعض الافاضل وثمرة اثبات الجزء الذي
لا يتجزى هي اثبات المعاد الجسماني باجزاء الشخص الاصلية
باعيانها لا بامثالها مادة وصورة رغما للفلاسفة
لان الجزء الباقي من الانسان من اجزائه الاصلية في
القبر هي الذرة التي خلق منها اولا وتسمى عجبا قال
صلى الله عليه وسلم كل شيء من الادمي يبلى الا العجب
وهو اصل الذنب وعليه يتركب الجسد عند الاحيا
من القبر وفي الحديث ان الانسان بدا من عجب الذنب
ومنه يعود وهو على قدر الحمصة ليس له مخ فمنه
تنبت الاجسام في مقابرها كما ينبت البقل انتهى
فهذه الذرة هي الشخص التي اخذ عليها الميثاق في الازل
مع كون هيئة الانسان مقدرة بجميع اشكال اعضائه
في علم الله وهي مع صغرها لها اعضا محسوسة اي كما
في كبرها تماما ثم اذا خلقها انسانا تنبسط تلك الاجزا
على قدر الجثة وتنضم اليها الاجزا السيالة الغذائية
واجزاء الذرة الاولى بعينها قائمة في جميع البدن حافظة
لشكلها وصورتها في علم الله لا ينتقل منها شيء ولا تبلى

قط



قط بخلاف الاجزا الغذائية فلا يكون الحي صورة
انسان اخر بل الانسان الاول بعينه صورة ومادة
خلافا لابن سينا في المعاد ولمن تبعه خاتمة المبحث
في الكرامة اعلم ان في كلام ابن شريف اشارة الى
انقطاع الكرامة بعد موت صاحبها حيث قال
فالجسد النازع من الروح لا يسمى انسانا بل شبحا
وجثة وكذا الروح المجرد عن جثته الدنيوي
ويجتنا في كرامة انسان ولا في كرامة ما لا يسمى
انسانا واما ما قرره بعض الفضلا بعدم انقطاع
كرامة الولي وتصرفه بالموت على معنى قضا حوائج
من تشفع بهم وجعلهم واسطة في قبول رجاية عند
الله اكراما وحرمة لمرتبته بان يخلق الله لذلك الولي
الواسطة شبحا مثاليا عن عالم المثال فيسعى روحه
متلبسا بذلك الشبح في دار الدنيا لقضا مصلحة
من تشفع به او بتوكيل الله في ذلك ملكا يسعى عنه في
ذلك مشيا على مذهب المتصوفة التي اثبت عالما متوسطا
بين عالم الارواح والاشباح وسموه عالم المثال اخذا
من قوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا فهو خروج من محل
النزاع لان الكرامة لغة الفعل الحسن وعرفا امر خارق
للعادة مقرون بالعرفان والطاعة خال عن التحدي
وهذه الامور لا تصلح ولا تقع ممن هو في عالم البرزخ
لكون هيكل الولي فارغا عن المعاني المختصة به لانتقاله
من دار الدنيا فاذا فقد الشرط فقد المشروط



فلا يصح ايقاع الخارق من الميت ولا يتصف بكونه مظهرا
لها سوا اردنا من المصدر المعنى المصدري او معنى
اسم فاعل **واما** ان اردنا معنى اسم مفعول بمعنى
كون الولي الميت مكرما ومحترما عند الله فلا شك في
ذلك لكن ليس هو المقصود من النزاع اذ لا نزاع
عقلا بل شرعا في استمرار حرمة الولي عند الله وتحصل
لروحه انواع الكرامات مع شجد المنال الذي تصعد
وتهبط به الروح لا بهيكل المقبور الجامع للانسانية
كالمزايا التي خصت بها الشهدا وكذا لا ريب في استمرار حكم
بعض ما صدر منه في الدنيا من الخارق للعادة لكونه
مراد الله كثمرة كتابة عمر رضي الله عنه للنيل بسبب
جريه ولا ثنائية حينئذ بين قولنا فيما سبق في كرامة
الاوليا في حياتهم وبعد مماتهم بمعنى بقا ثمرة ما صدر
منهم في الدنيا وفايدته لم تنقطع حتى وهم في عالم البر
زخ **واما** ايقاع نفس الامر الخارق فهو منقطع لان
محترز قيد بدار الدنيا من ان يكون الخارق بعالم
البرزخ والحال انه مفقود الشروط **فحاصل** الكلام
في الكرامة التي بعد الموت اما بان يخلق لهم شبحا
مثاليا او بان يوكل عن الولي ملكا وليس من محل النزاع
او يراد بقا ثمرة الكرامة التي صدرت منه في الدنيا
وهو مجاز في المتنازع فيه اذ ايقاع الامر الخارق
يباين بقا اثره وثمرته **واما** قول السيوطي في البدور
السافرة ان نبينا محمد عليه الصلاة والسلام حي

في قبره



في قبره بجسده الشريف وكذا ساير الانبيا ان كان
بمعنى الحياة التامة المعهودة فقد يعارضه
الحديث لما ان الارواح مطلقا كما يوخذ من
عموم الحديث لما لا تعود الى اجسادها الدنيوي
بالمعنى المذكور الا يوم البعث والحشر **واما** قول
الكردي الشهرزوري ثم المدني في تحريراته على الرسا
له التي سماها باخبار الاخيار في التوفيق بين حديث
ما من نبي يموت فيقيم في قبره اربعين صباحا
ومررت ليلة اسري بموسى وهو قايم يصلي في قبره
**طب** عن انس **قال** المناوي ولك ان تقول ما وجه
الجمع بين هذا وخبر ابي يعلي وغيره بسند صحيح كما
قال الهيثمي مرفوعا ان موسى نقل يوسف من قبره
انتهى **اقول** وبالله التوفيق اذ لو حفظ تمام الحديث
اعني قوله حتى ترد اليه روحه سهل الجمع باذن
الله تعالى لان معناه حينئذ لا يقيم جسده غير مردود
اليه روحه اكثر من اربعين صباحا وبعد الاربعين
صباحا ترد اليه روحه فيصلي ومن هنا يظهر مناسبة
ذكر رؤية موسى وهو قايم في قبره بعد هذا حيث
**قال** ومررت ليلة اسري بي بموسى وهو قايم
يصلي في قبره وليس معناه كما قال ان جثة الانبيا
لا تقيم في الارض اكثر من اربعين يوما ثم ترفع
انتهى والا لكان اخر الحديث مناقضا لاوله لان



اخره صريح في انه راى موسى وهو قايم يصلي في قبره
وبينهما مؤن فضلا عن الاربعينيات فلو كانت اجسادهم
ترتفع من الارض بعد الاربعين يوما لما راه في قبره يصلي
بعد اكثر من الف وزيد وضوحا خبر الحنبلي السابق
في نقل موسى جسد يوسف من قبره بمصر الى قبور ابائه
الكرام انتهى فهو خبر ظني الدلالة يعني في اعادة الارواح
الانبيا الى اجسادها الكثيفة بعد الاربعين يوما
للحديث المار عن الامام احمد بن حنبل المطلق الشامل
لارواح الانبيا وغيرهم الشاهد بتوقف اعادة الارواح
الى اجسادها على الاطلاق حتى يبعث سيما خبر الحنبلي
صريح ومويد لما رواه الامام احمد بن حنبل اذ جسد
يوسف عليه السلام عند نقل موسى له لا شك انه
كان بعد الاربعينيات ان لم يكن من الممات ويلزمه
ان يكون حيا والحي لا يقبر فكيف نقله الى قبور ابائه
الكرام ولكون هذا الخبر ظني الدلالة لم يوخذ به اكثر
العلما من الماتريدية الحنفية في الاعتقاديات في مثل
هذه المسئلة مع وجود قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون
قطعي الدلالة اي الى يوم البعث كما مر في حديث احمد
ابن حنبل قال محمد الشهرستاني الماتريدي صاحب الملل
والنحل اما من ظن ان الميت يحيى في قبره فهو مخطي لان
الله تعالى قال في كتابه الكريم ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين وقال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم





امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ولو كان الميت
يحيى في قبره لكان اماتتنا ثلاثا واحياؤنا ثلاثا وهذا
باطل لكونه مخالفا للقرآن ولم يات قط عن رسول الله
في خبر صحيح ان ارواح الموتى ترد الى اجسادهم في القبور
اي بل يكفي اتصال شعاع الروح الجسد من اي موضع
كان حتى عند المسئلة اي وقت سؤال الملكين ولو صح
ذلك عنه لقلنا به انتهى لكن قال ابن ابي شريف
ما ذكره الامام محمد الشهرستاني خطا ان اراد من حياة
القبور الحياة المعهودة في الدنيا يعني التامة لان حياة
القبر نوع اخر الا ترى المغمى عليه وصاحب مرض السكتة
ارواحهم معهم ولا يشعرون بحياتهم فقد دل النص
الصحيح على اعادة الروح الى الجسد في القبر عند المسئلة
فقط وايات القران تنفي الاعادة المعهودة لا الاعادة
بسؤال الملكين واقول فاذا نوزع في اعادة الروح
الى الجسد بالحياة المعهودة حتى حين المسئلة فما بالك
في باقي الاوقات لكن الصحيح ان حديث ابن عمر
مستثنى منه وقت المسئلة كما ان قتيل بني اسرائيل
لم تكن حياته العارضة له معتدا بها لا كانت غير تامة
بالحياة المعهودة بل كانت لاجل السؤال عن قاتله
فقط قال الامام القنوي في شرح العمدة عند تقسيم مقر
الارواح بعد الممات ان ارواح الانبيا بعد انتقالهم
من دار الفنا تكون في الجنة تاكل وتتنعم اي بالجسد المثالي
البرزخي وتاوي بالليل الى قناديل معلقة تحت العرش

ولم يقل وتاوي بالليل الى اجسادها الدنيوية
التي بالقبور حينئذ بتلي يعني من الجنة الى القناديل
ومنها الى الجنة وهكذا لكن قال في كشف الاسرار
بان نبينا محمد عليه الصلوة والسلام قد يرد السلام
بنفسه من قبره على من يسلم عليه وقد يوكل الله عنه
ملكا انتهى قوله قد يرد السلام بنفسه الظاهر
منه انه بروحه وجسده الدنيوي ولعل هذا بناء
على الحديث المأول باعادة ارواح الانبيا الى اجسادهم
بالقبور بعد الاربعين صباحا اما بسريان الروح في
الجسد بالنصف الاعلى احيانا بعد سوال الملكين
ولو سوال العرض لا سوال مناقشة قياسا على حالة
السوال على نحو حديث اذا اقبر الميت اتاه ملكان
فيقعدانه اذ لم يقل فيقيمانه واما ما مر من قول نبينا
عليه السلام مررت ليلة اسري بي بموسى وهو قايم
يصلي في قبره فلعله روحه المجردة اذ هو على شكل
جسده وليس هو ممنوعا من القيام وساير الاوضاع
ومن الصعود الى العلويات والهبوط وساير حركات
اذ هو حي باق بجميع ادراكاته كما في اخبار الاخيار للكردي
وراه بالشبح المثالي البرزخي ولا مانع من رؤياه
قايما به ايضا انما الممنوع قيام الجسد الكثيف
وساير الحركات به واما بسريانها الى كامل البدن الدنيوي
اكراما له احيانا بالحياة التامة حيث لا يبلى
والثاني اظهر لعدم امكانه لغير الانبيا فكفى هذا الا



الامتياز للانبيا شرفا على غيرهم اي بزيادة اعادة
ارواحهم الى اجسادهم التي لا تبلى بالقبور اكراما لهم
احيانا بعد حالة السوال قال الشيخ خالد الازهري
عند قول الابوصيري لا طيب يعدل تربا ضم اعظمه والمراد
جميع بدنه من تسمية الكل باسم الجزء لان الله حرم
على الارض ان تاكل لحوم الانبياء انتهى مع كون الخبر ظنيا
بخلاف غيرهم بدليل قوله عليه السلام لا ترفعه الى
جسده حتى يبعث واما قول السيوطي في اتمام الدراية
ونعتقد ان عذاب القبر للكافر والفاسق المراد تعذيبه
بان ترد الروح الى الجسد والحيا تبقى منه انتهى
مما لا يعول عليه اذ جسد الكافر والعاصي مما يبلى
بالاتفاق فكيف يسري الروح اليه بعد فنا الاجزا
بل هو امر محال عقلا ولم يرد شرعا ان الروح تعاد بعد
سوال الملكين لاجل حس الميت العذاب بل قال ابو
المعين النسفي في بحر الكلام يكفي فيه اتصال شعاع الروح
ولو بقي للجسد حفنة تراب قال ابن شريف في رسالته
التي الفها في المعاد الجسماني اعلم ان الله تعالى جعل احكام
هذه الدار على الابدان والارواح تبعا لها هنا ولهذا
جعل احكامه الشرعية مرتبة على ما يظهر من الحركات
وان اضمرت النفوس خلافه وجعل احكام البرزخ على الارواح
والابدان تابعة لها فكما تبعت الارواح الابدان
من احكام الدنيا فتالمت بالمها والتذت براحتها هنا
ففي البرزخ بعكسه فيتالم الجسد تبعا للروح وكذلك



في النعم انتهى ملخصا فائدة اخرى ذكرها فيها ايضا
قال بعض الافاضل اعلم ان للروح خمسة انواع من
التعلق متغايرة الاحكام احدها بطن الام والثاني
بعد خروجه الى وجه الارض الثالث النوم فلها
تعلق من وجه ومفارقة من وجه الرابع تعلقه
بالبدن في البرزخ لاجل جواب السؤال كتعلقه
في النوم حالة متوسطة بين الحي والميت الخامس
تعلقه للميت انتهى وفيه فان قلت اخبار النبي
عن رؤية الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين كقوله
عليه السلام رايت ليلة اسري بي بموسى وهو قائم
في قبره مشعر بان الذي راه اشباحهم قلت لا شك ان
اجسادهم الشريفة في قبورهم فانه صلوات الله و
سلامه عليه اول من تنشق عنه الارض على الاطلاق
وروحه الشريفة في اعلى عليين مع ارواح الانبياء
انتهى وعلى هذا تاويل حديث ابي يعلى ان الانبياء لا يبقون
على اجسادهم اربعون صباحا بالا وترد عليهم ارواحهم
في القبور خبر ظني لا يعتمد عليه في الاعتقاديات في مثل
هذه المسئلة ثم اعلم بان كلام ابن ابي شريف صريح
في بطلان اعادة الارواح الى اجسادها بالحيات
التامة حيث قال وروحه الشريفة في اعلى عليين
لا مع جسده في القبر خلافا للتاويل قال المشايخ
الصوفية ويستانس لتمثل الروح بالشبح المثالي المتوسط
بين العالمين بقوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا فتكون



الروح الواحدة كروح جبريل مثلا في وقت واحد
مدبرة لشبحه الاصلي ولهذا الشبح المثالي قال الامام
القونوي في شرح العمدة وارواح الكفار متصلة اي
شعاعها باجسادها فتعذب ارواحها فيتألم
ذلك الجسد واما ارواح المؤمنين في العليين
ونورها متصل بالجسد ويجوز مثل ذلك الا ترى
ان الشمس في السماء ونورها في الارض ثم الارواح
على اربعة اوجه ارواح الانبياء عليهم الصلاة و
السلام تخرج من اجسادهم وتصير مثل صورتها
وتكون في الجنة في شموم المسك والكافور تاكل
وتتنعم وتاوي بالليل الى قناديل معلقة تحت العرش
واما ارواح الشهدا تخرج من اجسادها وتكون
في حواصل طيور خضر تاكل وتتنعم بالجنة وتاوي
بالليل الى قناديل معلقة تحت العرش واما ارواح
المطيعين من المؤمنين تكون في السما وعلى الهوى وعلى
الارض اي بحسب مراتبهم وقيل ان ارواح المؤمنين
مطلقا اي سوا كان مطيعا او عاصيا فهي في افنية
القبور واما ارواح الكفار في جوف طيور سود في
سجين تحت الارض وقيل تجتمع ببير برهوت بحضرموت
انتهى واقول والتي على الارض لعلها ارواح العصاة
من المسلمين وهو ظاهر بحسب الرتب اذ روح المطيع
في علو العاصي شرعا وعقلا وروح الكافر في سجين تحت
الارض ومنه ببير برهوت اي في كونه تحت فلم يبق



لارواح العصاة من المسلمين الا افنية القبور على وجه
الارض ضرورة وايا ما كانت انما تعود وتدخل
اجسادها الا وقت سؤال الملكين واما لاجل
حس الالم والعذاب فيكفي اتصال شعاعها الى
اجسادها كما قال في بحر الكلام حتى ولو صار الميت
ترابا وكان من الغير المنقطع عذابه يكون روحه
متصلا بترابه فيتالم الروح والتراب جميعا انتهى
واما عوده للبدن بالاختيار في القبر ولو بغير ظني
احيانا انما يكون للانبيا عليهم السلام حيث لا تبلى
اجسادهم اكراما لهم كما يخرج ويعود اختيار للخواص
في الدنيا وقت الانسلاخ بخلاف عوده للبدن يوم
البعث مطلقا فانه عود اضطراري اي جبري كخروجه
منه عند الموت وكدخوله فيه في بدء الخلق لم تسمع
دخوله الى بدن ابنياء آدم عليه السلام انه كان جبرا
فاذا علمت ان الموت منه اختياري لقوله عليه السلام
موتوا قبل ان تموتوا اي بالانسلاخ ومنه اضطراري
لقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت والمراد من الحديث
موتوا باختياركم اي نزلوها منزلة الميت الحقيقي
وانك قد حوسبت على النقير والقطمير فاعملوا عملا
ينجيكم قبل ان يدرككم الموت من قبل ربكم جبرا
واعلم ان الولادة ايضا فرعان الاولى معلومة لكل
احد وهي من الارحام بخلق الله تعالى وارادته لا دخل
للعبد فيها من جهة اختياره والثانية ما للعبد

فيهما



فيها اختيار وكسب وهي التي اشار اليها عيسى
عليه السلام بقوله لن يلج ملكوت السموات من لم يولد
مرتين ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات
والارض بالتجرد عن الهيات الجسمانية والشهوات النفسانية
والتعلقات البدنية فانفذوا وانخرطوا في سلك
الارواح الملكوتية والنفوس الجبروتية وتصلوا
الى الحضرة الالهية لا تنفذون الا بسلطان اي بحجة
بينة هي التوحيد والتجريد والتفريد بالعلم والعمل
والفنا في الله فايدة اخرى منهم من قال اجتمعت به
صلى الله عليه وسلم يقظة كما نبه عليه الشيخ محمد
الزرقاني في شرح المواهب اللدنية بنقل من ثقات
العلماء واما نحو قول المرسي تلميذ الشاذلي من المشايخ
المتصوفة ولو غاب عني طرفة عين ما عددت نفسي
من المسلمين فيما ولي بمعنى لا تغيب ذاته صلى الله عليه وسلم
عن فكرتي والا ما عددت الخ واما بمعنى لا يغيب عن حس
بصري فممنوع لما يلزم عليه من الاجتماع به يقظة ببدنه
الدنيوي وهو محال واقول كيف قال النوبي في شرح
بدء الامالي ويحتمل ان المراد الرؤية المتعارفة بالكرامة
اي المستيقظ يرى ذاته الشريفة وهو في قبره
بان يكشف له الحجب فيراه رؤية حقيقة اذ لا
استحالة في ذلك عقلا والزرقاني يقول هو محال
انتهى الا ان يقال كان ممكنا عقلا الا انه منعه الشرع
فكان محالا شرعا بعد ما كان محالا عادة جائزا عقلا



بخلاف الرؤيا في المنام فانها لا بعين الراس بل بالبصيرة
لان الارواح المجردة لا تشاهد بجنس البصر الا ان تكون
متمثلة من عالم المثال بالجسد المثالي البرزخي وعلى هذا
يجوز اجتماع الاحيا من اهل الكشف بالارواح المستقلة
لانساخها المثالي البرزخي من خواص الخواص والاخذ
عنهم والعرض عليهم والالقا منهم والله اعلم **قال**
الشيخ احمد النوبي في ضوء اللآلي اكثر ما يري صلى
عليه وسلم اي لاهل الكشف بالقلب اي بالبصيرة التي
للقلب بمنزلة الباصرة للراس **قد** بالبصر لكنها ليست
كالرؤية المتعارفة وانما هي جمعية حقيقية في حالة
برزخية وامر وجداني فلا يدرك حقيقته الا من باشره
هكذا قيل ويحتمل ان المراد الرؤية المتعارفة بان يري
ذاته الشريفة بان يكشف الحجب للرائي وهو في قبره
فينظره خافية رؤية حقيقية اذ لا استحالة في ذلك
عقلا لكن الغالب ان الرؤية انما هي لمثاله لا لذاته
وعليه يحمل **قول** الغزالي ليس المراد انه يري جسمه
وبدنه بل مثاله صار ذلك المثال الذي يتادى
المعنى الذي في نفسه والآلة **اما** حقيقية او خيالية
والنفس غير الخيال المتخيل فما راه من الشكل ليس هو روح
المصطفى ولا شخصه بل هو مثاله على التحقيق **قال**
ومثل ذلك من يري الله تعالى في المنام فان تعريفاته
الي العبد بواسطة مثاله مخصوص من نور وغيره
ويكون ذلك المثال حقا في كونه واسطة في

التعريف



التعريف اي والتعرف انتهى **واقول** فكيف يقال
ان ذلك المثال صار واسطة لما يتادى به المعنى
الذي في نفسه حيث قال العلما ان لله في الاخرة
تجليات صورية تقريبا لفهم الرائي لا تحقيقا فان
ذاته العلية منزهة عن الادراك بالكنه اذ حقيقته
العظمى في نفسه على حالها فما ادركه الرائي من
التصور كما قال به الملا علي القاري حتى **قال** ابن
الملك في شرح المنار فالتشابه الوصفي باق حتى
في الاخرة فكيف يقال ان التجلي بمثال صورة من
الصور يتادى به المعنى الذي في نفسه يعني
حقيقته تعالى التي في نفس الامر تدبر حيث قالوا
المتشابه ما لم يرج بيان المراد منه اي في الدنيا
**واما** في الاخرة فينكشف عنه لكن كما
قال ابن الملك ولو انكشف من حيث الذات فباق من
حيث الوصف كما مر **قال** المجوري في حاشيته
على وسطى السنوسي رحمه الله عنه **قوله** ومن تمثل
في خياله سمعت شيخنا الامام عبد الله السبتي
يقول سألت الشيخ احمد بن زكريا التلمساني
عن المومنين اذا راوا ربهم في الاخرة هل
يتخيلون ربهم بعد الرؤية حين الحجب عنها فاجاب
بعدم التخيل لان ما في الخيال مثل والله تعالى
لا مثل له **قال شيخنا** وفي هذا الجواب نظر لان
الدليل انما قام على نفي المثل في الخارج لما يلزم



عليه من التمانع والفساد والموجود في الاذهان
او في الخيالات ليس بموجود في الخارج فما وجه
استحالة التخييل عند الحجبا نتيجة انه لا يلزم من
تخييل التمثل بنحو النور او بما هو من عوارض
الاجسام غير النور ان يكون حقيقته تعالى في نفس
الامر هو المخيل والمتمثل لان ذاته تعالى بالكنه
لا تحاط ثم قال وبما تقرر علم انه لا يمتنع رؤية ذات
النبي عليه السلام بروحه وجسده واقول
ان كان المراد من هذه الرؤية مناما فالمرئي مثاله
لا جسده بعينه وان كان يقظة فمنعه اهل الشرع
الغير المتصوفة كما ذكره الشيخ محمد الزرقاني في شرح
المواهب اللدنية وعليه الغزالي حيث قال لا يجوز
ذلك يقظة وكذلك قوله لانه سائر الانبياء
احيا ردت اليهم ارواحهم بعد ما قبضوا واذن لهم
الخروج من قبورهم الى اخره فيه نظر اذ ما ورد
بالخبر الظني برد الارواح الى اشباحها الدنيوية
بعد الاربعين صباحا من وقت انتقاله من الدنيا
اما بالخروج من القبر بجسده والسير والسلوك في
العالم العلوي والسفلي فلم يرد لا بالخبر الصحيح القطعي
اليقيني ولا بالظني كما صرح به المحققون والزيادة
على ذلك افترا محض حيث قال تعالى في كتابه الكريم
قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وقال
تعالى انك ميت وانهم ميتون فتسوى الانبيا وغيرهم

في الموت

في الموت وهذا قطعي الدلالة واما الذي يصعد
ويهبط ذلك في حق الروح وحده حيث ورد ان
ارواح الانبيا في الجنة فلو كانت مع الاجساد
للزم دخولهم الجنة قبل قيام الساعة وهو مخالف
للنصوص الا ادريس قيل في السماء الرابعة وعن حسن
البصري انه في الجنة بجسده وسببه معروف قال
الفاضل ابن ابي شريف في رسالة المعاد الجسماني
وقد ورد من الاحاديث ما يدل على مواضع الارواح
مثل قوله عليه السلام ان ارواح الانبيا في جنات
عدن تصعد مرة وتنحدر اخرى وتكون في اللحد
مونسة لاجسادهم فالماذون بالخروج والتصرف
والصعود والانحدار انما هو الارواح وحدها
لا بجسده حيث قال وتكون في اللحد مونسة ولم
يقل تدخل جسده حتى في القبر فضلا من ان تخرج
مع جسده على وجه الارض وتصعد وتنحدر وهو
متلبس به كما هو ظاهر الحديث وما زاد على ظاهر
الحديث ظني مؤول لا سيما اذا كان مخالفا لقواعد الشرع
واما الذي يؤول النص على مقتضى هواء نفسه فهم
المسمون بالمخالفين لاهل السنة وينسبون الى بدعة
وضلال والله اعلم قوله ويجمع الخ اي ويجمع معاني
الفاظ هذه العقائد كلها الهيا ونبويا لا اله الا
الله محمد رسول الله اي معناه لان تضمن لا اله
الا الله للعقائد انما هو باعتبار معناها لا باعتبار

لفظها والتقدير ويجمع معنى قوله لا اله الا الله محمد
رسول الله معاني الفاظ هذه المفايد فالالهية
داخل تحت معنى لا اله الا الله والنبوة تحت معنى
محمد رسول الله قال السنوسي ولعلها لاختصارها
مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة
على ما في القلب من الاسلام ولم يقبل من احد الايمان
الا بها وحينئذ فان قيل كيف جعل الشيخ الاسلام
من اعمال القلب وهو من اعمال الجوارح كما هو مفسر
في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم ان تشهد
ان لا اله الا الله الخ فالجواب ان يقال ان المراد بالاسلام
في كلام الشيخ الاسلام الشرعي لا الاسلام اللغوي
واما قول النماوي على الهدهد فان قيل كيف جعل الشيخ
السلام من اعمال القلب وهو من اعمال الجوارح والجواب
ان يقال ليس المراد بالاسلام في كلام الشيخ الاسلام الشرعي
بل الاسلام اللغوي ذهول وغفلة عن مطالعة اللغة
للاشتغال بغيرها والا الصواب كان في عكسها وحق
العبارة ان يقال ليس مراد الشيخ بهذا الاسلام اللغوي
بل الاسلام الشرعي لان محله القلب ان لم يكن بنسخ
المحشي مخالفة او نسخته التي رايناها كان من خطا
الكاتب او من زلة القلم حيث قال في التوضيح الايمان
في اللغة التصديق وهو قبول خبر المخبر بالقلب وفي
الشرع هو الاقرار باللسان والتصديق بالجنان
بجميع ما علم كونه من دين الاسلام بالضرورة واما

الاسلام فهو في اللغة تسليم اللسان والانقياد بالجوارح
الظاهرة لاوامر الله واجتناب نواهيه وفي الشرع
هو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر نوبة بين
المسلمين وظاهر باللسان فعلم ان المراد من الاسلام
في الشرع تسليم اللسان وهو الاقرار وتسليم القلب
وهو التصديق فهما مترادفان في الشرع وهو
الاتحاد في المفهوم على قول المحققين وان كان موجب
اللغة ان الاسلام اعم والايمان اخص وكان
الايمان لغة عبارة عن اشرف اجزاء الاسلام
شرعا فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم
تصديق كما في الاحيا ويدل على كون الاسلام
اعم في اللغة كون المنافقين من المسلمين بحسب
اللغة ولم يكونوا من المسلمين بحسب الشرع وحينئذ
قول القهستاني في شرح الفقه الكيداني وما
قيل من ان الايمان والاسلام واحد فمعناه اذا
ذكرا معا والا فالمراد من الايمان التصديق
القلبي ومن الاسلام الطاعات الظاهرة فيه نظر
لانه حيث كان المراد من الاسلام معناه الشرعي
على ما ذهب اليه المحققون فالايمان والاسلام
مترادفان سوا ذكرا معا او لا وان كان مراده
معناه اللغوي فالاسلام اعم والايمان اخص
قال المولى سعد الدين في شرح المقاصد وكون الاسلام
ركنا من الايمان ملحقا باصله اي في كونه شرطا انما



هو عند بعض العلما كشمس الايمة وفخر الاسلام علي
البزدوي وعند كثير من الفقها الايمان هو التصديق
وحده والاقرار شرط لاجرا الاحكام في الدنيا حتى لو
صدق بالقلب ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه
كان مومنا عند الله تعالى واما اقر باللسان ولم
يصدق بقلبه كان منافقا فلم ينفعه عند الله
بل يصون به نفسه وماله وعرضه في الدنيا
انتهى فايدة قال بعض المحررين على الشيخ قاسم
قطلوبغا الحنفي على مختصر مختصر المنار للحلبي
في علم الاصول عند تقسيم الحسن لذاته والحسن
لمعنى في غيره قوله في ذات التصديق المراد من
هذا التصديق الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا
نسبة وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله
مغايرا للتصديق المنطقي وهم انتهى من هنا واقول
اولا قبل سود كلام القوم في دفع اشتمال هذه المسئلة
جوابا للمعترض بنسبة الفضلا للوهم في تحقيقاتهم
بعد التحقيق وهو انه يحتمل ان يكون التصديق المعتبر
في الايمان الذي ذكره الاصوليون في بحث ما حسن
لذاته قسما من مطلق التصديق اللغوي الاعم من كل
اصطلاح لا من التصديق المنطقي على انه قد يطلقه
الاصوليون على ما يصدر بالاختيار تارة حتى باعتبار
الشطرية فضلا عن الشرطية فكيف لا يكون مغايرا
للتصديق المنطقي الذي هو عبارة عن الاذعان

والقبول



والقبول على وجه التسليم الذي هو من مقولة الكيف
والانفعال لا من مقولة الفعل الاختياري دايما وابدا
واعلم ان الشيء الاعم لما تحته من الافراد لا يكون
شاملا لما يقابله وكيف لا يكون التصديق المعتبر في
الايمان عند الاصوليين غير المعتبر عند المناطقة
بل يكون غيره ضرورة فايدة اخرى وقد قال
الامام الرازي في تفسيره ان التصديق هنا هو الحكم
الذهني المغاير للعلم فان الجاهل بالشيء قد يحكم به وعلى
هذا كون التصديق هنا مغايرا للتصديق المنطقي الذي
قسم العلم اليه في التهذيب ليس بوهم فايدة اخرى
قال الشيخ ابراهيم الكردي ثم الشهرزوري ثم المدني
في رسالة اخبار الاخيار الايمان الذي هو التصديق
اما كيفا ونسبة وقال بعضهم الاظهر عندي
انه من مقولة الكيف لكن في بعض شراح المنار
اختلف في ان المعتبر في الايمان هل هو التصديق المنطقي
الذي هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح والتو
ضيح الى الثاني حيث قال هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة
عند روية المعجزة مع انه لا يكون مومنا حتى ينسب
الرسول الى الصدق فيما اخبر به وقد قال تعالى
في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناهم انتهى
قال العزمي عليه قال العلامة السعد التفتازاني
في شرح المقاصد بعد ما نقل هذا الكلام منه اي





من صاحب التنقيح والتوضيح وكلام هذا المحقق يميل
تارة ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق
المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار
وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار
وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه
فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وبالجملة
التصديق العلمي هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في ذلك
المعنى كذا في التلويح انتهى واقول وعلى هذا لا يكون
جعل التصديق العلمي مغايرا للتصديق المنطقي وهما
بل هو مذهب بعض المحققين كصدر الشريعة
صاحب التنقيح والتوضيح لان التصديق العلمي اعم
من ان يقيد بالاختيار والاعم يغاير الاخص ونقال عليه
اي على ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق
المنطقي حصول الاذعان لبعض الكفرة ممنوع ولئن
سلم فكفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك
من علامات الانكار اي بحيث يتمكن ان يقر باللسان
فلا يدخله الاخرس ولا من يموت فجاءة بعد تصديقه
بقلبه قبل ان يقر بلسانه لان الفجاءة تمنع تمكنه
من الاقرار باللسان ولا الخائف من اظهاره في دار
الحرب حيث يكفيه التصديق القلبي فانا اذا
قطعنا النظر عن فعل اللسان من غير المعذور لا نفهم
من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان

فان

فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات
دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان
قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر
في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح
الامر بالعلم واليقين انتهى اي فانه حينئذ يكون فعلا
اختياريا بهذا الاعتبار ويصح الامر به كما صح في علم
وتيقن مع انهما من مقولة الكيف على الاصح واذا
علمت ما ذكر جميعا علمت ان جعل التصديق المأخوذ
في تفسير الايمان مغايرا للتصديق المنطقي ليس من
التوهم والتردد بل من تقسيم التصديق الى الفعل
الاختياري تارة والى العلم تارة لان الاذعان
للنسبة على وجه القبول والتسليم مطلوب وهو
كيف والمأمور به لابد وان يكون فعلا اختياريا
كالاقرار الذي هو فعل الجارحة ليحصل المقصود بالاعتبارين ثم اعلم ان هذا التحقيق يبني على الاصل
هو كون الايمان مركبا ثنائيا على احد القولين عن
ابي حنيفة من الاقرار باللسان والتصديق بالجنان
اما على اعتبار الاقرار شطرا وهو فعل خارجي اختياري
والشطر الثاني على احتمال ان يكون المراد من التصديق
القلبي صرف الفكر حصول القبول لا نفس القبول وعلى
هذا يكون مجموعه باعتبار الجزئين فعلا اختياريا
والاذعان على وجه القبول والتسليم علة غائية
له وهي لابد وان يكون خارجة عن المعلول واما على



اعتبار كون الاقرار شرطا فحقيقة الايمان عبارة
عن نفس التصديق القلبي وحده المرتب على الاختيار
ويكون اختياريا وهو المعتمد عن ابي حنيفة كما هو
مروي عن ابي منصور صاحب العقيدة لان الشرط
يتوقف عليه المشروط وليس بداخل فيه ولا ركن
الشيء من اجزائه الاركانية المحققة لهويته وفي
شرط الاعلى مذهب من جوز من الفقهاء اطلاق
الشرط الداخل على القعدة الاخيرة من الصلاة
الرباعية او الثلاثية وكونه مامورا به باعتبار
شرط فلا يقدح في المقصود ولا يصح ان يكون الاقرار
وحده عبارة عن الايمان لانه عليه السلام ما فسر
الايمان الا بان تومن بالله وملائكته ورسله الخ
وقد فسره جميع المتكلمين بالتصديق القلبي فلم
ياخذ الشارح الاقرار في تفسير الايمان ولم يعول عليه
لان الاقرار لا ينافي اضمار ضده الانكار كما هو من
المنافق فلا يكون قول السعد ومن صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مومنا عند الله
من الحكم على الشيء بلا دليل شرعي لكونه من المنصوص
عليه في حديث ان الله يخرج من النار من في قلبه مثقال
ذرة من الايمان وروي مثقال حبة اذ لو لم يكن
تصديق القلب وحده معتدا به كافيا نافعا ولو
مقدار حبة لخلد في النار خلافا لقول المولى نوح
الواعظ فلو لم يقر باللسان مع تمكنه منه فانه لا يكون
مومنا



مومنا عند الناس ولا عند الله انتهى واقول لان
الاقرار شرط كما عندنا على ما هو التحقيق قال الشيخ
حسن الشرنبلالي الحنفي اي من الكمالات الوصفية لا الذاتية
لانه لا يزيد ولا ينقص بل الكمال الاوصاف كزيادة نور ايمانه
على غيره والنور يزيد وينقص ومنه حديث الايمان
بضع وسبعون شعبة وحاصله اما ان يكون الا
يمان فعلا اختياريا لمجموع الجزئين على التقدير كونه
مركبا او يكون عبارة عن التصديق القلبي وحده
وكونه مامورا به باعتبار شرطه واما كونه عبارة عن
الاقرار وحده فلا يصح لما علمت مما يرد عليه من
المحظورات وان قال كثير من المتكلمين ان الاقرار
شرط لصحة الايمان فيكون شرطا حقيقيا لان الشرط
الحقيقي ما لا يتحقق المشروط بدونه كالوضوء للصلاة
والاقرار قد يسقط وليس بلازم حتى مع تمكنه منه
ولا يلزم من عدم وجوده عدم وجود الايمان كما عليه
المحققون هذا ما انتهى اليه من صرف الطاقة في
التحرير باعانة الملك القدير على وجه التيسير انه
على ما يشاء قدير قال الكافيجي في كتاب الانوار في
علم التوحيد عند قوله الدين لغة هو الجزاء ومنه
كما تدين تدان وعرفا هو الوضع الالهي السابق
لاولي الالباب باختيارهم المحمود الى الخير
بالذات ويتناول الاصول والفروع وقد يختص
بالفروع وان الاسلام لغة الانقياد مطلقا



وشرعًا هو الدين المنسوب لمحمد صلى الله عليه وسلم
اي بعد ظهوره والكل دين منسوب الى نبي ما فهو
دين الاسلام المشتمل على العقايد الصحيحة السليمة
والاعمال الصالحة فالدين والاسلام في الشرع
متحدان فال تعالى ان الدين عند الله الاسلام
وكذلك الايمان ان فسر بالشريعة واما ان
فسر بالتصديق وحده او بالتصديق مع الاقرار
فيكون الايمان والاسلام متساويين في الصدق
والتحقق متغايرين بحسب المفهوم واما اذا فسر
الاسلام بالانقياد بمعنى القبول والاذعان وهو حقيقة
التصديق فيكون الايمان والاسلام مترادفين في المفهوم
متساويين في الصدق والحمل فعلم من هذا كونهما
متحدين ومتغايرين راجع الى التفسير فيكون النزاع
هاهنا لفظيا انتهى واقول يعني بالنظر الى تفسيره
في اصطلاح الشرع والافهام متغايرين في اللغة
مفهومًا وحينئذ فالخلق حقيقي انتهى ويتامل
في قوله وكذلك الايمان ان فسر بالشريعة
اي فيكون الايمان والدين متحدين شرعًا كالاسلام
مع الدين فكيف يفسر الايمان الذي هو التصديق
بالذي اصله الطريق الا ان يكون بواسطة تفسيره
بالتصديق على وجه القبول والتسليم والاذعان
فيكون دينا وبواسطة تفسيره بالشريعة يكون
هو الطريقة المعهودة عن النبي عليه السلام قال

[illegible]



المولى نوح الواعظ محشي الدرر في زبدة الكلام ما
معناه الايمان مركب من التصديق القلبي ومن
الاقرار باللسان وهو الاصح من القولين عند ابي حنيفة
وعلى هذا كل من امن بالله وترك الاقرار حالة كونه قادرا
عليه لا يكون مؤمنا عند الناس وعند الله الا ان
يكون من عذر فيكون مؤمنا عند الله وعند
الناس كما قلنا وعلى ما نقله السعد وابن الملك
هو التصديق القلبي على وجه القبول والتسليم فقط
بنا على ان الاقرار شرط عند كثير من الفقها لاجرا احكام
الشرع عليه في الدنيا حتى لو صدق ولم يقر بلسانه مع
مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله ثم قال المولى نوح
الواعظ واما على انه شرط اختلف فيه ايضا هل هو
شرط لصحة الايمان او هو شرط لاجراء الاحكام الشرعية
الدنيوية فمن قال انه شرط لصحة الايمان قال كل من
صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من فرصة ومدة
للاقرار مع عدم العذر فهو ليس مؤمن عند الله ولا
عند الناس يعني ليس بمؤمن لا في الدنيا ولا في الاخرة
وانا اقول في الجواب عنه الا ان يكون شرط الصحة
شرطا جعليا لا حقيقيا اذ لا يلزم من سقوط الشرط
الجعلي سقوط المشروط بخلاف ما اذا كان الشرط
حقيقيا ويدل على ما قلناه على ان المعتمد عن ابي حنيفة
ان الايمان هو التصديق القلبي على وجه القبول والتسليم
كما حكاه السعد والاكثر من العلما عن ابي حنيفة وانما



شرط صحة العقل والبلوغ والثبات عليه وان
يصدق بجميع ما يجب الايمان به سيما اذا وجد
التصديق وحده كفاه عند الله بالاتفاق حتى
لو كان الاقرار شطرا وسقط لا يضر مع وجود
التصديق القلبي لكونه اعظم اجزا الايمان على انه مركب
فيكون قايما مقام ساير الاجزا بخلاف غيره على حد
قوله عليه السلام الحج عرفة اي الوقوف بها
فاذا وجد دون ساير اركان الحج حكمنا بصحة الحج
واما اذا وجدت ولم يوجد الوقوف فلا يتم الحج
فكيف اذا سقط الشرط الخارج عن الماهية
ان لا يضر بالمشروط من طريق الاولى سيما اذا كان
الشرط جعليا لا حقيقيا اذ الشرط الجعلي ما يلزم
من وجود وجود ولا يلزم من عدمه العدم وعلى
هذا فلا يلزم من عدم الاقرار الذي جعل شرطا
لصحة الايمان عدم الصحة التي هي المشروط ولعل
هذا ذهول وغفلة من المولى نوح حيث قال واما
الاقرار فقد اختلف فيه اي بين المتكلمين فمنهم
من جعله شرطا لصحة الايمان ومنهم من جعله شرطا
لاجرا الاحكام الشرعية الدنيوية على المسلمين فكيف لا
ذهول بعد قوله ومنهم من جعله شرطا لصحة الايمان
حيث صرح بنفسه بان جاعل الشرط بعض المتكلمين
لا الشارع كالوضوء للصلاة حيث قال تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم

وايديكم

٦٦

وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم
الى الكعبين حتى يكون شرطا حقيقيا لا يقال قوله تعالى
قولوا امنا بالله وقوله عليه السلام امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله هو الايمان
لان القول هو النطق باللسان وهو الاقرار فيكون
مامورا به لانا نقول ان ذلك انما هو لاجرا الاحكام
الشرعية عليه في عصمة ماله ودمه وعرضه حيث
قال عليه السلام ما امرت بشق القلب فلا يدل
على انه شرط لصحة الايمان بل على انه شرط اجراء
الاحكام الدنيوية عليه كامر وبحيث اذا لم يقر فلا
يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين وحاصله
ان مناط الاحكام الاخروية على ما نقله المولى نوح
على اصح القولين عن ابي حنيفة التصديق مع الاقرار
لكن لا يقول عليه عندنا حيث قال سعد الدين
في شرح المقاصد والمحققون ذهبوا على ان المعتمد
عن ابي حنيفة في الايمان هو التصديق القلبي الباطني
على وجه القبول والتسليم واما كون الاقرار
ركنا ملحقا باصله اي في كونه شطرا للاصل
الذي هو التصديق انما هو لشمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام لا على ان المعتمد عن ابي حنيفة
من القولين والا لاخذه كثير الفقها حتى قال
العيني التصديق هو الاصل والاساس في دخول الجنة
وقال القهستاني وما قيل ان الايمان والاسلام



واحد فمعناه اذا ذكرا معًا والا فالمراد من الايمان
التصديق القلبي الباطني اي على وجه القبول
والاذعان ومن الاسلام الطاعة الظاهرية
فكيف يقال بعد هذا الاصح عن ابي حنيفة انه
مركب لكن قال القرماني في التوضيح الايمان
في اللغة التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن
لنا اي بمصدق وفي الشرع هو تصديق الرسول
فيما جاء به من عند ربه والاقرار باللسان الا ان الاقرار
ركن غير لازم حتى يسقط بعذر الاكراه اي و
بالخرس الاصلي والطاري بخلاف التصديق فانه
ركن لازم لا يسقط بحال وفي عقائد الماتريدي
في اصح الروايتين عن ابي حنيفة وعن الاشعري ان الاقرار
شرط لاجرا الاحكام عليه في الدنيا انتهى فيكون
الايمان احاديا لا ثنائيا مركبا على اختيار
الشيخ ابي منصور الماتريدي شيخ العقيدة على اصح
القولين الذي استقر عليه اختياره وهي قوله
في الاعتقاديات هو المعول عليه ولا عبرة بما
نقله المولى نوح الواعظ ان الايمان مركب
من التصديق والاقرار على المعتمد من القولين عن
ابي حنيفة لما علمت وما نقله القرماني في التوضيح
يوافق قول المحققين كما مر بخلاف ما قاله المولى نوح
ولعله قاله تبعًا لغيره قال في شرح الوصية ثم
اعلم ان الايمان ثنائي عند ابي حنيفة تصديق

بالجنان

بالجنان والاقرار باللسان والتصديق هو الركن
الاعظم والاقرار كالدليل عليه واما العمل فليس بجزء
من مطلق الايمان ولا من الايمان الكامل فلا يقبل
الايمان الزيادة والنقصان اصلا ويكون تارك
العمل مومنا ولكن يكون فاسقا وثلاثي عند
الشافعي بتصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان والعمل ليس بجزء من حقيقة الايمان بل من
الايمان الكامل فباخلال العمل يكون الايمان
ناقصا لا كاملا فيكون الايمان عنده قابلا للزيادة
والنقصان بزيادة العمل ونقصانه واما عند المعتزلة
والخوارج فالعمل جزء من حقيقة الايمان حتى يكون مرتكب
الكبيرة خارجا عن الايمان عندهما ويدخل في الكفر عند
الخوارج ولا يدخل في الكفر عند المعتزلة فيثبتون
المنزلة بين الايمان والكفر انتهى واقول قوله والاقرار
كالدليل عليه يشعر على انه شرط لاجراء الاحكام لكنه
من الشرط الداخل كما مشى عليه بعض الفقها وليس بركن
لازم فائدة قال المناوي عند قول المهدي
وذلك من جملة ما خص الله به رسوله من جوامع الكلم
التي لا تحصى معانيها بل هي بحسب ما يفتح الله لعبده
منها ولا يصعب حفظها لقلة حروفها ولم يقبل من
احد الايمان الا بها لانه اذا نطق بها وفي جميع ما
يشترط في الايمان من العقايد بخلاف غيرها انتهى
يحتمل قوله ولم يقبل ان المراد لا بغيرها من نحو سبحان





الله والحمد لله ويحتمل ان المراد الا بالتلفظ بهما
وهل يشترط في الدخول في الاسلام النطق باشهد والاتيان
بالنفي والاثبات فلا يكفي الله واحد ومحمد رسول الله
الظاهر من كلامهم اشتراط النفي والاثبات لاشتماله على قصر
الالوهية على فرد وهو الله تعالى بعد نفيها عن كل شيء
وأما الاتيان باشهد فلا محل لتوهم اشتراطه كيف لا
والمصنف لم يذكره فتنبه له انتهى اقول هذا الحكم
الذي ذكر في حق الداخل على الاسلام ابتداء اما اذا
كان مسلما ولو كان اخر كلامه لا اله الا الله لحديث
من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة فلا يشترط
في حقه الشهادة بالرسالة العامة لنبينا محمد عليه
الصلاة والسلام لكفاية الشهادة في حقه ولو مرة
في العمر لانه مشروط بعدم الارتداد الى قبيل الغرغرة
يعني من كان اخر كلامه لا اله الا الله ولم يرتد الى
غرغرته عن الاسلام حكمنا عليه بالعلامة بانه
من اهل الجنة ورواه بعضهم بزيادة لفظ دنيا
حيث قال قال عليه السلام من كان اخر كلامه من الدنيا
لا اله الا الله دخل الجنة اي بشرط الثبات على
مضمونها الى الممات ثم قوله فلا محل لتوهم اشتراطه
الى اخره اي الاتيان بلفظ اشهد ولكن هذا في
الشهادة بعموم رسالة نبينا عليه السلام لا في الايمان
بالله فهم اشتراط السنوسي رحمه الله بلفظ اشهد
في الايمان بالله تعالى لعله مقتضى مذهبه لانه قول

وغفلة

وغفلة عن ذكره حتى تنبه عليه حيث كان مالكي
المذهب وهو قريب من مذهب الحنفية ويدل على
ما قلنا قول الملا علي القاري الحنفي في شرح الفقه
الاكبر عند قول الامام ابي حنيفة يجب ان يقول
امنت بالله اي يفرض عليه فرضا عينيا بعد ان يحصل
علما يقينيا ان يقول بلسانه المطابق لما في جنانه
امنت بالله وفي كلامه اشارة الى عدم اشتراط لفظ اشهد
حيث لم يقل يجب ان يشهد باني امنت بالله خلافا
لمن اشترطه من الشافعية مستدلين بقوله عليه السلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله
مع انه جاء في رواية اخرى حتى يقولوا لا اله الا الله
ومعناه صدقت معترفا بوجود الله سبحانه وتعالى
ووحدته في ذاته وتفرده في صفاته وصدقت
بملائكته انتهى واقول في قوله ومعناه صدقت
معترفا بوجود الله ذهول عما قاله كما سيأتي وانما
جاء الانبياء واطبقت كلمتهم واجمعت حجتهم على الدعوة
الى كلمة لا اله الا الله ولم يامروا اهل ملتهم بان يقولوا
الله موجود بل قصد واظهار ان غيره ليس بمعبود
لان وجود الحق ثابت في فطرة الخلق انتهى وقول
الكردي في ابناء الابناء في اعراب لا اله الا
الله في معنى الكلمة المشرفة اي لا مستحق ان يعبد
احد بحق الا الله فكلمة التوحيد دالة لغة على
ان الله تعالى هو الذي يستحق ان يعبده كل مخلوق



وان هذا ارج من تقدير موجود اي صلحة اسمه
وانا اقول وافيد معنى لاننا ان قدرنا موجود نفي
الممكن وان قدرنا ممكن نفي الموجود بخلاف
لا اله احد الا الله فانه يشتمل نفي الامكان والوجود
لان احد نكرة متوغلة ولاجل ذلك قلت ومن معانيها
الارجح والافيد معنى لغة صدقت معترفا بان لا يستحق
العبادة والعبودية بحق احد الا الله الواحد الاحد
ومن معرفتك اياه بالجامع ان تعرفه بانه الغني عن
كل من عداه والفقير اليه كل من سواه وعليه ورد
قوله عليه السلام في تعريف النفس ان معرفت
النفس مربوطة بمعرفة الرب حيث قال عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه وفي منازل العا
رفين لشمس الدين محمد السيواسي وفي الانجيل
لا تكونوا كالذين نسوا انفسهم فنسوا الله وفي
القران ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم
انفسهم فمعرفة الحق مربوطة معرفة النفس وكذا
عكسه فالمربوط من الجانبين وهي ان تعرف نفسك
بانها حادثة فانية محتاجة وتعرف ربك بانه
الواجب الوجود الغني الكامل المتصف بالصفات
الوجودية والمتصف بالمخالفة للحوادث الشاملة
لساير الصفات السلبيات وبالبقاء الذاتي قال
بعض المتكلمين في معنى من عرف نفسه فقد عرف
ربه اي اعرف نفسك بالعجز والافتقار واعرف



قال الشيخ عبد السلام [illegible]



ربك بالقدرة والاستغناء ثم لعل سبب اخذ
الشيخ السنوسي والحنفية بحديثين حتى يقولوا
لا اله الا الله لا بحديث اشهد لتعدد ورود
كما قال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
وقال عليه السلام ايضا من كان اخر كلامه
من الدنيا لا اله الا الله دخل الجنة بخلاف محمد
رسول الله فانه يشترط فيه باتيان لفظ اشهد
على بعض المذاهب بل لا يكتفى به ايضا اي كما لم يكتفي
محمد رسول الله فقط حتى يتبري الداخل على الاسلام
عن كل دين هو عليه لاحتمال ان يكون الداخل كالقبط
واليهود من الكتابيين يدعي بالرسالة الخاصة في حق
نبينا عليه الصلوة والسلام على الاصح المعتمد
عند الجمهور وما افتى به الشيخ زين بن نجيم رايا
بكفاية التلفظ بالشهادتين وانه يقوم مقام
التبري فقد رده مولانا نوح الواعظ محشي الدرر في
الفوايد المهمة تبعا للفتاوي السراجية وشرح
مختصر الطحاوي للاسبيجابي قال الملا علي القاري
في التجريد في اعراب كلمة التوحيد فيتعين على كل من
موقن ان يعتني بشانها مبنى ومعنى لينتقل من افادة
معناها الى افادة مبناها الى افادة معناها فانها
مفتاح الجنة وقد نص الائمة من سادات الائمة انه لا بد
من فهم معناها اي من انه لا معبود بحق احد الا الله
الواحد الاحد ليخرج من رتبة التقليد ويدخل فيه



التحقيق وقد قال الله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
وقد قال نبيه عليه السلام افضل الذكر
لا اله الا الله وقال عز من قايل من قال لا اله الا
الله دخل الجنة انتهى قال الشارح الحديث واضاف
على قوله لا اله الا الله محمد رسول الله واقول
يحتمل ان يكون المراد بمن قال لا اله الا الله ولم
يدرك ان يقول محمد رسول الله بل مات فجاة دخل
الجنة والا فلا بد من اضافة قول محمد رسول الله
كما قال الشارح قال الشيخ عبد الحميد بن عبد الرحمن
الانكروي في شرح الاربعينية التي انتخبها من
احاديث المشارق والمصابيح في شرح هذا الحديث
الذي من جملة في الباب الاول من شرحه الذي سماه
بمنية الواعظين وغنية المتوعظين في كلمة
الموحدين اخرج مسلم عبادة بن الصامت من شهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله حرم الله
عليه النار اي خالصا مخلصا بقلبه وحكي
عن ابي بكر محمد بن ابراهيم الواسطي ان رجلا كان
واقفا بعرفات وكان بيده سبعة احجار فقال
ايتها الاحجار السبعة اشهد واني اشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله فنام ورأى
ان القيامة قد قامت وانه حوسب فوجبت له
النار فلما ساقوه الى باب النار فاذا بحجر
من تلك الاحجار السبعة التي نفسه على باب النار

وسد عليه

وسد عليه فاجتمعت ملايكة العذاب على رفعه
فلم يطيقون ثم سيق الى باب اخر فاذا بالحجر
الثاني من تلك الاحجار ففعل مثل الاول وهلم
جرا الى ان سيق به الى تحت العرش فناداه الرب
يا عبدي اشهدت على الاحجار انك كنت شهدت
بالوهيتي وبرسالة عبدي محمد فلم يكتمن الشهادة
وهن احجار وانا شاهد بشهادتك ادخل الجنة
ومن هنا يظهر لك سر قوله عليه السلام لو اعتقد
احدكم بحجر لنفعه لان الضمير وان كان راجعا لاعتقاد الشخص
وان المعنى لنفعه اعتقاده الا ان له وجها الرجوعه الى
الحجر من حيث الشهادة للشخص تامل حتى قال بعضهم
اذا قال الداخل في الاسلام اشهد ان محمدا رسول الله
فقط يكون داخلا في الاسلام لكونه اي قول محمد
رسول الله من جوامع الكلم يعني يتضمن ويستلزم
الاقرار بكلمة التوحيد انتهى واقول في هذا الكلام
نظر لان الاكتفاء به ان كان لكونه من جوامع الكلم
فكلمة التوحيد اجمع منه ولان حقيقة
التوحيد عند المتكلمين اعتقاد عدم الشريك
في الالوهية وخواصها ولان المعاني الالهيات لا تدخل
تحت النبويات فكيف يكتفي بالنبويات فقط ولان هذا
انما يصح فيمن لم يدع بالرسالة الخاصة واما من
يدعي بها كالعيسوي اذا قال لا اله الا الله محمد رسول الله
لا يكون مسلما حتى يقول بعموم الرسالة ويتبرى



عن كل دين سوى الاسلام فيكفي بحكم باسلام من اقتصر
على محمد رسول الله فقط فليتامل حيث ان الشارع
اكتفى من القايل باقرار الالوهية للميت نجاة لا بمحمد
رسول الله والا لفال من قال محمد رسول الله دخل
الجنة وقال في التجريد فالاتصاف بمضمون هذه
الكلمة من الواجبات العمرية حيث انيكون موجودة
حقيقة او حكما في كل لحظة ولمحة من اول العمر
الى انتهائه لانها واسطة العقايد الايمانية
ورابطة القلايد الايقانية اجمالا وتفصيلا
انتهى وقال الملا على القاري المذكور عند شرح
قول الامام ابي حنيفة في الفقه الاكبر اصل التوحيد
وما يصح الاعتقاد عليه اي يصح اعتماد الاعتقاد
عليه في هذا الباب يعني ان يقول امنت بالله وملايكته
ورسوله الخ وقد اعرض الامام عن بحث الوجود
اكتفا بما هو ظاهر في مقام الشهود ففي التنزيل قالت رسلهم
افي الله شك فاطر السموات والارض ولئن سالتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله فوجود الحق ثابت
في فطر الخلق كما يشير اليه قوله سبحانه فطرة الله التي
فطر الناس عليها ويومي اليه حديث كل مولود يولد
على الفطرة وانما جا الانبيا عليهم السلام لبيان
التوحيد وتبيان التفريد ولذا اطبقت كلمتهم
واجمعت حجتهم على كلمة لا اله الا الله ولم يومروا
بان يامروا اهل ملتهم بان يقولوا الله موجود بل

قصد



قصد واظهار ان غيره ليس بمعبود لما توهموا
وتخيلوا حيث قالوا هولا شفعاونا عند الله ما نعبدهم
الا ليقربونا الى الله زلفى على ان التوحيد يفيد الوجود
مع مزيد التابيد قال في المسايرة الاصل الاول العلم
بوجوده سبحانه وتعالى وقد ارشد سبحانه اليه بايات
نحو قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر الى اخره
الاية ونحو قوله تعالى افرايتم ما تمنون انتم تخلقونه ام
نحن الخالقون ونحو قوله تعالى افرايتم ما تحرثون انتم
تزرعونه ام نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما
وقوله تعالى افرايتم الماء الذي تشربون انتم انزلتموه
من المزن ام نحن المنزلون لو نشاء جعلناه اجاجا
فمن امعن نظره في عجايب هذه المذكورات اضطره
ذلك الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب
المحكم الغريب لا يستغني كل منها عن صانع اوجده
من العدم وحكيم رتبه على قانون اودع فيه فنونا
من الحكم وعلى هذا درجت العقلا الا من لا عبرة بمكابرته
وانما كفروا بالاشراك حيث دعوا مع الله الها اخر
وبنسبة بعض الحوادث الى غيره كنسبة المجوس الشر
الى اهرمن والنصارى ينسبون بعض الاثار الى الاصنام
كما اخبر تعالى عنهم بقوله ان نقول الا اعتراك بعض
الهتنا وكنسبة الصابيون بعض الاثار الى الكواكب
تعالى الله عما يشركون واعترف الكل بان خلق السموات



والارض والالوهية الاصلية لله تعالى قال تعالى ولئن
سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا
الاعتراف بما ذكر كان ثابتا في فطرتهم من مبدء
خلقهم قد جبلت عليه عقولهم قال تعالى فاقم وجهك
للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها
لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر
الناس لا يعلمون ولكون الاعتراف بما ذكرنا ثابتا
في فطرتهم كان المسموع من الانبيا المبعوثين عليهم
الصلاة والسلام دعو الخلق الى التوحيد شهادة ان
لا اله الا الله ان يشهدوا ان للخلق الها واحدا قال
في شرح المقاصد حقيقة التوحيد عند المتكلمين
اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع
لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من خواص
الالوهية ومعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما
بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب
الوجود ثم نفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا
وفي استحقاق العبادة شرعا قال تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون
ثم العقايد يجب ان توخذ من الشرع الذي هو الاصل
وان كان مما يستقل فيه العقل والا فعلم اثبات الصانع وعلمه
وقدرته لا تتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنة
ولكنها تتوقف عليهما من حيث الاعتداد بها لان هذه المباحث

اذا لم يعتبر مطابقتها للكتاب والسنة كانت
بمنزلة العلم الالهي للفلاسفة فحينئذ لا عبرة بها
على ما ذكره المحققون انتهى قال الفاضل ابراهيم
الكردي في مسلك السداد الباب الاول في اثبات
توحيد الصفات المصحح لتوحيد الافعال مع اثبات الكسب
باذن الله تعالى ذي الجلال فنقول وبالله التوفيق اجمع
المرسلون صلوات الله وسلامه عليهم على الدعوة الى
كلمة لا اله الا الله قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا
يوحى اليه انه لا اله الا انا فاتقون وقد بينا في ابناه
الانباه انها دالة بمنطوقها على قصر الالوهية على الله
تعالى قصرا حقيقيا فانها مشتملة على نفي واثبات وكل
منهما يقتضي طرفين ينعقد بينهما الحكم فهي في الحقيقة
جملتان اسميتان والتقدير لا اله الا الله اي لا مستحق
لان يعبد احد الا الله وقد بينا في الانباه ان هذا
ارجح من التقدير المشهور لا اله موجود الا الله صناعة
ومعنى فطرنا الاثبات على المختار هو الله مع حصة
النفي من اله ووجه افادتها القصر هو ان النفي
هنا داخل على المحكوم به الذي هو اله المنسوب
الى احد مقدر الواقع في سياق النفي فاذا اخرج من
احد الله بالا فاعتبر انعقاد الحكم بين الطرفين
بالنفي والاثبات صار الله مثبتا له الالوهية وما
عداه منفيا عنه الالوهية وهو المراد بالقصر فكلمة
التوحيد دالة لغة على ان الله تعالى هو الذي يستحق

قلت م



ان يعبده كل مخلوق وكلما كان كذلك فهو النافع الضار على الاطلاق لان ما يملك نفعا ولا ضرا لبعض المخلوقين لا يستحق ان يعبده ذلك البعض فانه حينئذ لا يرجوه ولا يخافه لكن الله هو الذي يستحق ان يعبده كل مخلوق بمنطوق لا اله الا الله فهو النافع الضار وكلما كان كذلك كان هو القادر على كل شيء لوضوح ان من ليس قادرا على كل شيء لا يكون نافعا ضارا على الاطلاق وكلما كان كذلك كان هو القادر بالذات وكلما كان كذلك كان هو الواجب الوجود بالذات اذ ممكن الوجود قادر بغيره لا بالذات وكلما كان كذلك كان هو الوجود المحض الموجود بالذات المتعين بالذات لان الممكن الوجود هو الوجود الممتزج بالعدم الموجود بالغير اي الموجود المتعين بمقتضى استعداد ماهيته المعدومة وكلما كان كذلك كان هو الغني الكامل بالذات فلا غني ولا كامل بالذات الا الله فلا موجود بالذات الا الله فلا قادر بالذات الا الله فلا قادر على كل شيء الا الله فلا نافع ولا ضار على الاطلاق الا الله فلا يستحق لان يعبده كل مخلوق الا الله فلا اله الا الله ولا شك ان الغني الكامل بالذات الا مختص بالله تعالى كان ما عداه من الموجودات مفتقرا اليه في وجوده وسائر كمالاته كما قال تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد انتهى ثم الغرض من سوق عبارة الفاضل الكردي هنا في توحيد الذات

الكردي

١٧٣

الالهي وجميع الصفات بالاقيسة المنتجة الصحيحة الصادقة بالانتقالات من المبادي حتى الى الوصول الى ما هو مقصود بالذات حقيقة بغير طوي ذكر المقدمات اللازمة وترك غير اللازمة اشارة الى ان غير السنوسي ايضا وافق خاطره خاطر الشيخ السنوسي لان الشيخ السنوسي رحمه الله انفرد به فقط وان كان اقل استخراج وتفصيل مما خاطره الشيخ صورة لانه ازيد منه من وجه دلالة كلمة التوحيد منطوقا على قصر الالوهية على الله تعالى قصرا حقيقيا بالتقدير الراجح الاقرب صناعة ومعنى على تقدير غيره على انه سبق السنوسي رحمه الله تاريخا على كون الكلمة المشرفة تتضمن التوحيد كله وان لم يكن على تفصيل ما ذكره الشيخ رحمه الله حيث قال الشيخ محمد الخراشي في شرحه ما نصه ان هذا من الفوائح الربانية التي فتح الله بها على الشيخ ولم يسبقه اليها احد من المتقدمين ولا من المتاخرين وهي حصر التوحيد في كلمة واحدة وقد اشار الشيخ الى هذا في خطبة شرحه حيث قال ثم ختمناها ايه العقيدة بشيء لم نره سبح به احد غيرنا الى آخره اما باعتبار ما بسطه منه في كيفية اندراجه تحت معنى الكلمة المشرفة وان بعضها يدخل تحت الاستغناء وبعضها تحت الافتقار فمسلم انه لم يسبق واما كون الكلمة تتضمن التوحيد كله فقد ذكره غيره كالشيخ ابي عبد الله محمد بن قاسم في شرحه



لعقيدة ابن الحاجب انتهى **قوله** وعموم تعلق القدرة
والارادة **قال الفاضل** البركوي في الطريقة وقد كان
الله تعالى مسبب الاسباب وقد جرت عادته في الدنيا
والاخرة على ربط الاشياء بالاسباب الظاهرة كالغيث
للنبات والجماع للولد والصيف لنفع الثمار وقد
**قال الله تعالى** وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون
ام نجعل المتقين كالفجار فان لم تزل هذه الوسوسة
بامثال هذه الاجوبة وتعود ايضا بان الاعمال مقدرة
فلا يفيد على مخالفة تقديراته ١٢٨ فان قدر لنا الاعمال
الصالحة والسعي اليها حصلت لا محال وان لم يقدر
استحال وجودها فنحن مجبورون على العمل والترك
فلا يفيد القيل والقال فقل ان الله تعالى وان كان
خالق افعال العباد كلها لا خالق غيره لكن للعباد
اختيارات جزئية وارادة قلبية قابلة للتعلق بكل
من التصديق والطاعات والمعاصي لكن ليس لها وجود
في الخارج حتى يحتاج الى الخلق وتعلقها اذ الخلق
ايجاد فما لا يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون مريدها
خالقها وقد جعلها الله شرطا عاديا وخلقه افعال
١٢٩ العباد وكون افعال العباد بعلم الله تعالى وارادته
وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم
صدورها من العباد بالجبر كما اذا علم زيد جميع
ما يفعله عمرو يوما من الايام فاراده وكتبه
في قرطاس فهل يكون عمرو في فعله مجبورا من

زيد وهل يكون له ان يقول لزيد فعلت لعلمك
وارادتك وكتابتك اياه فان عمروا فعله باختياره
وارادته لا لاجل علم زيد وارادته وكتبه فلا يتصور فيه
الجبر فكذا فيما نحن فيه فتدبر وكن من الشاكرين وهذا
**الجواب** هو الهاضم لهذه الوسوسة ويعني قول السلف
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين **واما**
على قول الاشعري القائل بالجبر المتوسط اعني كون
افعال العباد باختيارهم من الله تعالى ولكن
الاختيار من الله تعالى بل اضطرار ونحن مختارون
في افعالنا مضطرون في اختيارنا فهذا معنى الجبر
المتوسط فلا محيص من هذه الوسوسة وهو مخالف
لقول السلف اذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة
فاي نفع في وجود اختيار اضطراري **واما** قوله فيلزم
ان يكون للاختيار اختيار فيدور او يتسلسل فمنقوض
باختيار الله تعالى فجوابه جوابه وحله ان المختار
ان كان قصدا واصالة فلا بد له من اختيار مقارن له
سابق عليه بالضرورة **واما** ان كان ضمنا وتبعا
فلا بل يكون اختيار المقصود اختيار النفسه ضمنا
والتزاما يشهد له الوجدان والترجيح بلا مرجح
جائز عند المتكلمين في الفاعل المختار فيجوز ان تتعلق
الارادة بشيء بلا مرجح ولا داع فلا يرد ان تعلق
الارادة لا بد له من مرجح فان كان من خارج يلزم الجبر
وان كان من نفسه ينقل الكلام اليه انه بالاختيار

او بالاضطرار فلا يلزم الدور ولا التسلسل ولا
ايجاب انتهى وتوضيحه ما قاله ابن قاسم العبادي
في شرحه على ابي شجاع عند قوله في الخطبة انه على ما
يشاء قدير كالشرح لهذا المحل حيث قال ان القدرة
صفة تتوقف على الارادة وان نسبتها الى الضدين
والاوقات سوا فكما يمكن ان يقع بها هذا الضد
يمكن ان يقع بها ذلك وكما يمكن ان يقع قبله
وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وفي هذا
الوقت دون غيره من مخصص تقتضي ذلك اي لذاتها
لا يحتاج الى مخصص اخر غيره ويتسلسل وهو الارادة
ولا يلزم من تعلقها لذاتها اي عدم افتقارها الى مرجح
خارج كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان
تعلقها لذات الفاعل بمرجح خارج فعلم ان تعلقها
لذاتها اي من غير واسطة ومن غير موجب على ذات
الفاعل لا ينافي اختيار الفاعل انتهى واقول فبارك الله
في امرء عرف نفسه وقد رهذا الفاضل التحرير
حيث دفع الدور والتسلسل بقوله تعلقها لذاتها
ودفع الايجاب عن الفاعل بكلمتين مختصرتين لا اطناب
ولا املال فيهما وهذا لا ينافي كون الارادة مخصصة
بالعلم في كون تعلقها على وفق تعلق العلم الازلي بالممكن
كما سبق في بحث ولا يفتقر الى محل ولا الى مخصص يخصصه
تعالى او صفة من صفاته عز وجل لا يقال هذا في اختيار
الله تعالى وارادته فقط بدليل قرينة المقام اذ لا

اعتبار لخصوص الاسباب كما علم في موضعه ويعضده
ويعضده قول الفاضل البركوي فمنقوض باختيار
الله تعالى وقوله في جوابه اي كما لا يلزم لاختيار
الله تعالى اختيار اخر غيره يخصصه لا من خارج ليستلزم
الايجاب ولا من نفسه ليلزم الدور والتسلسل فكذا
لا يلزم الاختيار العبد اختيار اخر كذلك بقياس
الحاق الشاهد بالغائب لجواز عكسه كما في مسئلة الرؤية
اذ العلل من حيث الوجود لا تتبدل في الشاهد والغائب
والعلة في مسئلتنا مطلقا اي سواء كان في الفاعل
المختار القديم والحادث كون الارادة لا تحتاج في
تعلقه لذاته الى مخصص اخر مطلقا اي لا من نفسه
ولا من الخارج لتجويز المتكلمين تعلق الارادة بشيء
من غير مرجح وداع في الفاعل المختار والمطلق
يصرف الى الكمال فيبطل ما يقال وان كان المرجح من نفسه
فينقل الكلام اليه الى اخر ما قالوه فلله در البركوي
حيث لم الجواب البعيد من قريب فافاد وحقق ودقق
فاجاد في صورة الحل الى قوله فلا يرد والحق انه ليس
عليه ايراد ثم اختيار العبد المعتبر عنه بالعزم المصمم
كما قال البركوي لا يوجد في الخارج ولا ضير في خروج
ما يقبل الوجود الخارجي من الاستناد الى القدرة
عند المحققين من اهل السنة فهو من صفات
الاحوال للعبد لا موجودة ولا معدومة كالايقاع
والاصدار وسائر المعاني الصادرية لكنه لا وجود لها

في الخارج فلا يتعلق بها الخلق والايجاد والحاصل
ان استناد الممكنات الخاصة الوجودية الى
قدرته وارادته تعالى وعدم استناد الواجبات و
المستحيلات الذاتية محل اتفاق وعند اهل السنة وانما
النزاع في الواجبات العرضية الاعتبارية فقال بعضهم
هي داخلة كغيرها من الاعراض الوجودية تحت القدرة
وصنع الصانع وقال بعض المحققين كما في التوضيح وفصول
البدايع وسعد الدين في تفسير الفاتحة والبركوي
في الطريقة ونحو نحوهم هي مستحيلة الدخول تحت
القدرة وصنع الصانع افهمه **خاتمة التنابيه**
اعلم ما ذكرناه في هذا الكتاب فيما يتعلق بمبحث
المستحيل العرضي من انه ما استحال بالغير هو ما امتنع
لتعلق علم الله وارادته بعدم وقوعه هو مما شاة
مع الاشاعرة ولموج اصطلاحاتهم باصطلاحاتنا
والا فمذهبنا على ما مشى عليه المحققون منا كما قاله
علامة الروم ابن الكمال الوزير في رسالة الجبر والقدر
من ان علمه تعالى وتقديره لا يخرجان احد طرفي الممكن
بالنظر الى ذاته عن حد الامكان وحيز القدرة اذ لا مدخل
للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وفي سلب القدرة والا
ختيار والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا لكونه
عالما بافعاله وجودا وعدما اي فلا يصلح ان يكون
علمه تعالى سببا مقتضيا للفعل وامتناعه وقد وافقه
على ذلك افضل المتاخرين مولانا محمد البركوي
صاحب الطريقة ومن جملة من وافقهما من المحققين
العلامة ابن ابي شريف في شرح المسايرة عند ذكر
اقسام المستحيل وتعاريفها حيث قال المستحيل
ثلاثة اقسام مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع
النقيضين والضدين ومستحيل عادة لا عقلا كالطيران
من الانسان ومستحيل عرضي وهو ما امتنع وقوعه لتعلق
ارادة الله بعدم وقوعه فلم يأخذ في تعريف المستحيل
العرضي تعلق علم الله بعدم وقوعه حيث لا يصلح تعلقه
ان يكون سببا لكونه تابعا للمعلوم وقال ابن الكمال في
رسالته المذكورة ويتضح لك ذلك من قول الفقها
في بحث الطلاق حيث قالوا لا يقع الطلاق بانت طالق
في مشيئة الله ويقع بانت طالق في علم الله لان العلم
تابع للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا تبعا فلا يمكن
تعلق وقوع شي لعلمه لان المتبوع لا يكون تابعا بخلاف
المشيئة اي الارادة فانها متبوعة ووقوع الكائنات
تابعة لها البس الا وهذا هو السر في كون التعليق بالمشيئة
اي بالارادة متعارفا دون التعليق بالعلم وفيه رد على
ما سبق لبعض الاوهام كصاحب التوضيح وذلك لان
مشيئة الله تعالى اي ارادته متعلقة ببعض الممكنات
اي الموصوف بالامكان الخاص دون بعض الموصوف
بالامكان العام فاما علمه تعالى فمتعلق بجميع الممكنات
والممتنعات الى هنا كلامه ان لا دخل ولا تاثير لما ذكره
في العرف المذكور اي في عرف الفقها لان ذلك من لوازم





عرف اهل التوحيد والعقائد وبالجملة الثابت عندنا
ان ما علم الله عدم وقوعه لا يقع البتة لكن كون ذلك
بسبب علمه وتقديره فلم يثبت بل نقول عندنا ما يدل
على خلافه وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم
وشان التابع ان لا يوثر في المتبوع لا ايجابا ولا منعا
ولا ينعكس امر الاصالة والتبعية ويزيدك وضوحا
ان ما علم الله عدم وقوعه كايمان ابي جهل مثلا الذي
هو المستحيل العرضي لا يخرج عن الامكان الذاتي لامتناع
الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فلو لم
يكن ايمانه بعد ما علم الله تعالى وقدر موته على الكفر
مقدورا له للزم المحظور المذكور قطعا **فان قلت**
اليس يلزم من استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا امتناع
وجود ما علم عدمه **قلت** لا لان موجب تلك الاستحالة
هو ان لا يقع ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا ان لا يمكن
ذلك **فان قلت** اليست الاستحالة ولو بالغير مانعة عن
كون الممكن لذاته مقدورا للعبد **قلت** لا كيف وما
مقدور الا وهو ممتنع بالغير قبل تعلق قدرته تعالى ضرورة
ان كل واقع وجودا كان او عدما لا يقع الا بعد ما وجب
اي لزم بالارادة ونفى لذلك الوجوب السابق ويلزم
امتناع الطرف الاخر **والحاصل** لو لم يكن الممكن الذاتي مقدورا
للمكلف لما حصل للتكليف ثمرة وفيما وضحنا وجه الرد
على الامام البيضاوي والامام القاشاني في تعليل النفي المذكور في
تفسير **قوله تعالى** قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل

حيث قال فانه لا بد لكل شخص من حتف انفا وقتل
في وقت معين سبق به القضا وجرى به القلم انتهى
حيث قلنا لا بد لكل من حتف انف في وقت معين لانه
سبق به القضا لانه تابع للمقضي وانما قلنا انه تابع
للمقضي لانه تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم
وهو المقضي بل لانه يقتضي لترتب الاسباب ومسبباتها
بحسب العادة على مقتضى الحكمة انتهى والذي
ظهر من هذا السياق ان عدم دخول بعض المستحيل
العرضي من الممكنات الذاتية نحو ايمان ابي جهل
تحت القدرة والقسع مع كونه من الاعراض الوجودية
هو من قبيل امتناع الشي لغيره **واما** عدم دخول الاعراض
الاعتبارية باسرها فمن قبيل امتناع الشي بنفسه
فكما في المستحيلات الذاتية متحقق الامتناع بنفسه
من دخول تحت القدرة فكذا يظهر ان من المستحيلات العرضية
قسم يتحقق له الامتناع النفسي من دخوله تحت القدرة
على ان تعلق القدرة والارادة للمعدومات الممكنة
حال عدمها صلوحي فكيف بالممنوع وجوده اي
بالمعدوم الممتنع وجوده في الخارج ابدا فلا تتعلق
القدرة به تنجيزا ولا بالصلوحي **قال الشارح** الشيخ محمد الخادمي
عند قول المتن ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات
المعاني وهي القدرة الخ وعند تعريف الشارح القيرواني
بقوله وهي صفة يتاتى بها ايجاد كل ممكن **فان قلت**
هذا التعريف مشكل من ثلاثة اوجه الاول ان المقتضي



كون القدرة موثرة في وجود كل ممكن وذلك غير
صحيح ان ما لا يدخل في الوجود من الممكنات لا تنجيز
فاين التاثير فيه انتهى اقول واذا لم يدخل تحت
الوجود لا يدخل تحت القدرة وضع الصانع تفصيل
ذلك ان سوى الواجب والمستحيل الذاتي اما ان يكون
عينا وعرضا والثاني اما ان يكون وجوديا او اعتباريا
فالعين والعرض بقسميه تحت عموم القدرة عند طائفة
من العلما حيث ان ما عدا الواجب والمستحيل الذاتي من
الممكن المرادف للجائز وما استحال من الممكنات فلعارض
وقال الاخرون وهم المحققون منهم العرض الاعتباري ليس
من قبيل الممكن بل من قبيل الممتنع فيكون داخلا تحت
المستحيل الذاتي لا العرضي لان امتناعه ليس لعارض بل
ان نفسه على عدم قبول الوجود الخارجي عن اصل وما
لا يقبل الوجود الخارجي بالاصالة لا يتعلق به خلق
وايجاد فلا يكون داخلا تحت القدرة والصنع ولعل غير
المحققين يقول هذا القسم ايضا من المستحيل العرضي
بالنظر الى عدم دخوله تحت القدرة كالاعراض الوجودية
التي استحال وقوعها التعلق علم الله تعالى وارادته بعدم
وقوعها كايمان ابي جهل وابي لهب وفرعون على
الصحيح يعني كما ان استحالة هذه العارض تعلق علمه
وارادته تعالى بعدم وقوعها لا لعدم امكانها الذاتي
بالنظر الى نفسها فكذا الامور الاعتبارية اي
استحالتها كذلك لتعلق علمه تعالى وارادته بها بان لا

توجد

توجد بالوجود الخارجي سوا سميناها ممكنا او ممتنعا
والفرق واضح بين الممكن الذي في عالم الامكان
وبين الممتنع الذي في عالم الامتناع واقول اما
الجواب بان القدرة صالحة التعلق بما لا يدخل في
الوجود من الممكنات لا يصلح جوابا الا للمعدومات
الممكنة واما للممتنعة فلان لو كان القدرة صالحة
التعلق بها لصح التنجيز وهذه مما لا تجوز واذا كان المراد
من الصلاحي هو الصالح للتنجيز ومتعلقه بفتح اللام
وهو المكون بفتح الواو والتشديد ممتنع لا يقبل التعلق
راسا ولا اولا ولا اخرا فلا صلاح اذ لا تنجيز لان انتفا
التعلق المخصوص بفتح اللام يستلزم انتفا التعلق
المخصوص به نعم الصلاحي يصلح لان يتعلق بالمعدومات
الممكنة باسرها قبل تنجيز القدرة اياها فاذا
تعلق بالتنجيز تنجز المقدور وبهذا علم انه لا يلزم من انتفا
التعلق بالابراز حيث كان التعلق اعم من ان يكون بالابراز
بطال تعميم تاثير قدرته في هذا القسم ايضا ان
كان التاثير عاما من جهة التصحيح لا من جهة الابراز و
بهذا علمت ان التعلق التنجيزي للقدرة عند محقق
الماتريدية تصحيح وجود المقدور لا الخلق كما هو راي
الاشاعرة وبعض منا ولا يرفع مذهب بغرض مذهب
اخر ولا برهان لمن يخصص تاثير قدرته تعالى بالابراز
دون غيره ونحن لا نخصص ولا نعمم اي لا نخصص
التاثير بالابراز ولا نعممه بالممكنات من جهة ما يقول



به الخصم بل من جهة اخرى كما مرحينئذ لا يلزمنا ما التزمه
الخصم ومن عاداه اي تعميم التاثير من جهة الايراد فعليه
البرهان فلا يتجه اشكال ابن علان الشارح على المصنف
في الطريقة سيما لا يعارض مذهب بمذهب وهذا في الحقيقة
ليس تخصيصا للعمومات الدالة على ان الله تعالى خالق كل
شيء لان المعدوم ليس بشيء عندنا فلا تخصيص لا بعد
الشمول ولا شمول اذ لو شملت القدرة والارادة الامور
الاعتبارية وهما صفتا تاثير ومن لازم الاثر الوجود بعد
الاثر وهي لا توجد في الخارج ابدا للزوم اجتماع الوجود
واللاوجود وهذا خلف فلا تخصيص ولا ابطال
للتعميم فانت ترى قد اضمحل الاشكال ورفع الايجاب
والدور والتسلسل مطلقا فان قيل جعل اختيار
العبد وارادته الجزئية من صفات احواله التي هي
واسطة بين المعدوم الصرف والموجود الصرف دون
بقية اخواتها من العلم والقدرة والكلام التي
من المعاني الوجودية المحضة ترجيح بلا مرجح واثبات
امر من غير موجب ومقتض له فاما ان تجعل كلها
اعتبارية او كلها وجودية اطرادا للباب **قلت**
كون رفع الجبر اصلا لا يحتاج من جانب العبد الا الى
جعل ارادته فقط من الامور الاعتبارية لا الى غيرها
ترجيح ظاهر لغير العنيد والمكابر ولكون الوجود امرا
جعل اختيار العبد وعزمه امرا اعتباريا دون غيره
من صفاته لان الضرورة تتقدر بقدرها فضلا من دون

الترجيح

١٧٩

الترجيح بلا مرجح لجائز عند المتكلمين في الفاعل المختار
مطلقا خلافا للفلاسفة وهذا بالنظر لبعض المحققين
الذين لم يرضوا بالجبر الوسط الذي قال به الاشعري
**واما** على مذهب القائلين به فالصفات المذكورة للعبد
كلها وجودية محضة حادثة **فان قلت** اذا كان ارادة العبد
من صفات احواله المعنوية لم لا يجوز ان يدخل تحت القدرة
والايجاد كصفاته المعاني **قلت** قال الشريف زكريا في شرح
الارشاد ما نصه اختلف العلماء فيما اذا خلق الله في ذات
الجوهر علما ولزم من ذلك كونه عالما هل الفاعل صنع
المعنى والحال اللازمة او فعل المعنى فقط والمعنى هو
الذي اقتضى ثبوت الحال اي هل الصانع خلق العلم والعلم
اقتضى العالمية **مثلا** فذهب بعضهم الى ان المعنى
والحال مقدوران لله تعالى واستدلوا على ذلك بان
قالوا قد قام الدليل على عموم قدرته تعالى وارادته
والقول بان المعنى يوجب حكما او يقتضيه يؤدي الى
ابطال التعميم فبطل القول به ومن المتكلمين من قال
الصانع يفعل المعنى والمعنى يقتضي الحال انتهى **اقول**
والقول بان الصانع يفعل المعنى والمعنى يقتضي الحال
هو تحقيق المقام لجواز تكون الشيء وانتشائه بغير
جعل جاعل في الاعتبارات لان الشيء لا يتوقف لجعل
الجاعل الا بحسب الوجود الخارجي ولذا قالوا الماهيات غير مجعولة ولا ضرر في ذلك لان العالم
موجود في الخارج وكل موجود في الخارج يحتاج في



وجوده الى صنع صانع لتعذر حدوثه بنفسه فيبطل
مذهب الدهري واما الاعتباريات مما لا وجود
لها في الخارج واذا كان كذلك انتفى عنها الفا
عليه ومن هنا جاز تكون العالمية وانتشارها بلا
عمل ومدخل من الغير وصح قول بعض المحققين من
المتكلمين ان الصانع يفعل المعنى اي صفة معاني
ذلك الجوهر واما صفة احواله المعنوية فمن مقتضيات
المعاني وليس المراد من الاقتضا التكون والصنع لان
المعنى لا يكون ايضا لا يصنع مفهوما اخر بل المعنى ان
المعنى يصير موديا ومفضيا الى ان ينشا ويتكون
بسببه شي اخر كالعالمية بسبب العلم فالعالمية
ليست داخلة تحت صنع صانع المعنى على التحقيق ولا
تحت صنع المعنى بالاتفاق لا يقال ان التولدات
ايضا تتسبب عن غيرها فلم كانت داخلة تحت الايجاد
ولم تكن صفة الحال كذلك لانا نقول المتولدات
كلها امور وجودية فيتعلق بها الايجاد ضرورة
بخلاف النشاة الاعتبارية افهمه واقول الانتاج
بالابطال غير صادق اذ الاعتباريات من المتممات
الوجود والقدرة والارادة انما يتعلقان بالمعدوم
الممكن الوجود فكيف عدم تعلقهما بما لا يدخل
تحت الوجود يكون ابطالا لتعميم تعلق القدرة والارادة
قال الفاضل الخيالي على النونية للفاضل خضر بك
عند قول الماتن الله خالق افعال العباد وما نظن

١٨٠

توليده ما نصه فان ما علم الله تعالى وجوده واراده
فهو واجب الصدور وما علم الله عدمه اي مع عدم
الارادة فممتنع الصدور والاحتياج الانقلاب ولا
قدرة على الواجب والممتنع اي لا تسلط لها انتهى وما
قول السنوسي وشارحه القيرواني ومن نحا نحوهما عند
قول الماتن هذا ان قدرت ان شيئا من الكائنات يوثر بطبعه
اي قوته التي اقتضته ذاته نعم والامر كذلك ولكن لم
تقل به واما قوله واما ان قدرته موثر بقوة اودعها
اي جعلها الله فيه كما يزعمه بعض الجهلة ولا خلاف
في كفرهم ومنهم من يزعم انها موثرة بقوة خلقها الله تعالى
فيها ولو نزعها منها لم توثر وتبعها كثير من المومنين
وفي كفرهم بذلك خلاف الى قوله لانه يصير مولانا عز وجل
مفتقرا في ايجاده بعض الافعال الى الواسطة يتوقف
عليها التاثير وهي قوة يخلقها الله تعالى في الاسباب العادية
لتوثر بها لما عرفته من وجوب استغنائه واقول ولا اقبل
رد الكردي عليهم بالادلة الواضحة اما كونه تعالى مستغنيا
فمسلم واما كونه محتاجا الى واسطة فمنكر ولا يلزم ذلك
لا في الصورة الاولى ولا في الثانية الا على مدعي استقلاله
ثم قوله القيرواني فان الطبايعيين مع اتفاقهم على نسبة
التاثير فمنهم من يزعم ان النار مثلا موثرة في الاحراق
بطبعها ولا خلاف في كفرهم لان اعتقاد الطبايعيين
ان صانع العالم هي الطبايع الاربعة واما قول اهل
السنة ان صفة الاحراق طبيعة للنار اي قوة وخاصية



للنار لكن لا تؤثر الا ان شا الله لكلية ما شا الله
كان وما لم يشاء لم يكن لا استقلالا كما زعم بعضهم
حتى يلزم الكفر واين القول من ان يكون المراد بالطبيعة
اي الخاصة المودوعة في الاسباب بخلق الله تعالى
لا استقلالا واين من يكون المراد بان صانع العلم هي
الطبايع الاربعة مع لزوم الكفر صريحا لانكارهم
الخالق الباري تعالى مع قولنا لا خالق غيره **واقول**
سرد كلام اهل السنة حشوا لكلام الطبايعيين
من حيث نسبة التاثير من الحماقة ليس الا ان كان
تعصبا او ذهولا كليا او خلط معنى الصانع بمعنى طبيعة
الشي التي هي الخاصة الموضوعة فيه **قال** الشيخ
ابراهيم الكردي مدرس الحرم النبوي رد عليهم
في مسلك السداد ما نصه **واما قوله** اي السنوسي
رحمه الله تعالى ان من قال ان الاسباب تؤثر بقوة
اودعها الله فيها فهو فاسق مبتدع وفي كفره قولان
انتهى ان اراد التاثير بالاستقلال كما هو قول المعتزلة
فقد نقل الخلاف في كفر المعتزلة والاصح كما في الاعلام
بقواطع الاسلام للشيخ ابن حجر الهيتمي عدم التكفير
لكنه خلاف ما دل عليه الكتاب والسنة واجماع
السلف من نفي الاستقلال لكلية لا خالق الا الله بلا
شك في كونه بدعة وقولا باطلا وان اراد التاثير
مطلقا حتى التاثير باذن الله وتمكينه وعونه من غير
استقلال لما اقتضته الحكمة مع الغنى عنها فهذا

كما ترى



كما ترى مصادم لنصوص الكتاب والسنة فان القول
بان التاثير باذن الله تعالى لا بالاستقلال قد تبين
انه لا ينافي توحيد الافعال وان الله خالق كل شي
وتبين ان فعل الحق بالاسباب انما هو مراعاة للحكمة
جودة ورحمة لا للافتقار اليها فلا ينافي غنى الحق
تعالى بل هو قول مثبت للتوحيد والحكمة اذ فيه اثبات
الكسب بالتاثير بالاذن من غير احتياج الى تخصيص
العمومات الدالة على ان الله خالق كل شي فهو قول جامع
بين الشريعة والحقيقة جمعا صحيحا يشهد بصحته النقل
الصحيح والعقل السليم بين امراض الشبهات المورودة في
صورة الادلة والبراهين فلا وجه لتبديع قايله
فضلا عن التكفير بل قايله هو الحقيق بان يكون المتبع
للسنة في هذا اتباعا كاملا فانه المنهج القويم بين
طرفي افراط وتفريط كما تبين ذلك لكل ذكي طالب
للفايدة من المصنفين فالقول بنفي التاثير باذن الله تعالى
قول مخالف للكتاب والسنة واجماع السلف والعقل
السليم فهو قول مردود غير مقبول وبالله التوفيق في
نيل كل مامول **ثم قول** السنوسي رحمه الله وما نقل
عن امام الحرمين من ان القدرة الحادثة تؤثر فالا
فعال لكن لا على سبيل الاستقلال بل على اقدار الله
الله تعالى فهو قول مرغوب عنه لا يصلح القول به ولا
تقليده في ذلك لفساده قطعا وعدم جريه على السنة
عقلا ونقلا لان القدرة الحادثة على مقتضي هذا



القول اما ان يكون من صفة نفسها ايجاد الفعل الذي
يتعلق به اولا فان كان الاول لزم عند تعلقها بالفعل
اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في الفعل وكان
الموجود هو الله تعالى ان كانت هي التي اثرت في الفعل
وفرضت ان الله تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرته
وكلا الامرين محال ولا بد فيه محذور وما لزم من العجز و
الغلبة في الثاني قوله ان تاثيرها انما هو على وفق
ارادته تعالى لان التاثير اذا قدرنا انه صفة
نفسية للقدرة الحادثة لم يكن ان يتوقف ثبوته لها
على شي اصلا وان كان الثاني وهو ان التاثير ليس صفة
نفسية للقدرة الحادثة لزم ان تفتقر الى معنى يقوم
بها ويوجب لها التاثير وننقل حينئذ الكلام الى
ذلك المعنى الذي اوجب لها التاثير هل ذلك ايضا
من صفة نفسية او لمعنى قام به ويلزم التسلسل او قيام
المعنى بالمعنى انتهى اقول وبالله التوفيق كلام الامام
فيه التصريح بان القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها
وان فعل العبد بتقدير الله مراد له وحاصله ان قدرة
العبد تؤثر فيما تعلقت به مشيئته اذا شاء الله لا على
الاستقلال وفيه التصريح بان المعتزلة قايلون بالقدر
بانفراد العبد بخلق فعله وان فعله ليس بتقدير الله
وان العبد اذا عصى بترك مامور او فعل منهي
فقد انفرد بخلق فعله والله لا يريد ذلك فعندهم
يشا الله ما لا يكون من المامور ويكون ما لا يشا

من المنهي

١٨٢

من المنهي هذا فرق واضح مظهر لكون قول الامام
جاريا على السنة بخلاف قول المعتزلة فان قولهم
مصادم لنص لا قوة الا بالله ونص وما تشاؤون الا
ان يشا الله وقول الامام موافق لذلك فان القدرة
عرفوها بانها صفة تؤثر وفق الارادة فعند المعتزلة
قدرة العبد تؤثر وفق ارادته وان لم يشا الله وهذا
باطل وعند الامام قدرة العبد تؤثر وفق ارادته
اذا شا الله ذلك والا فلا تاثير لها اصلا وهذا
وهذا موافق للكتاب والسنة واجماع السلف
وكان من انكر عليه لم يميز بين قوله وقول المعتزلة
اذ بعد التمييز بالفرق الذي ذكره الامام يظهر لكل
متامل غير مستقر على التقليد ان قول الامام جاد
على قواعد السنة وان قول المعتزلة مخالف لها
واما ما اورده السنوسي عليه من ان القدرة الحا
دثة اما ان تكون من صفة نفسها ايجاد الفعل
الذي تتعلق به اولا الخ فجوابه ان تقول ان اردتم بانها
من صفة نفسها ايجاد الفعل انها تؤثر على غير وفق
ارادة العبد التابعة لارادة الله تعالى اي ان اردتم
انها تؤثر على وفق ارادة العبد وافقت ارادة الحق
تعالى ولا فنختار انها ليست من صفة نفسها ايجاد
الفعل كذلك وقولكم فيلزم حينئذ ان تفتقر
الى معنى يقوم بها ويوجب لها التاثير الخ قلنا
لا يلزم ذلك لانها عندنا صفة تؤثر وفق الارادة



فلا تحتاج الا الى تعلق ارادة العبد التابعة لارادة
الله تعالى بالفعل وتعلق الارادة بالفعل نسبة بين
الارادة والفعل المقدور لا معنى قائم بالقدرة
فلا تسلسل ولا قيام للمعنى بالمعنى وان ارتم انها
من صفة نفسها ان تؤثر في ايجاد الفعل الذي تعلقت
به مشيئته التابعة لمشيئة الله تعالى فمختار انها
كذلك وقولكم يلزم سلب صفتها النفسية ان لم
تؤثر وكان الموجود هو الله او غلبتها القدرة تعالى
ان اثرت واراد الله تعالى ان يوجده بقدرته وكلا
الامرين محال قلنا لا يلزم شيء من المحالين لان الفعل
الذي تعلقت به مشيئة العبد ان تعلقت به مشيئة
الحق تعالى ايضا فلا يمكن ان لا تؤثر لان الغرض ان
القدرة صفة تؤثر على وفق مشيئة العبد التابعة
لمشيئة الله تعالى فلا يتخلف تاثيرها عن تعلق المشيئة
الالهية فلا يلزم سلب الصفة النفسية ولا غلبتها
لقدرة الله تعالى لان الله لا يوجد الا ما شاء بلا
واسطة او بواسطة لحكمة مع الغنا عنها والفرض
ان الله تعالى قد شاء عند ذلك ان يقع ذلك الفعل
بواسطة قدرة العبد فلا بد من وقوعه بقدرة العبد
بمشيئة الله فلم يقع الا ما شاء الله تعالى ان يقع الا
بواسطة قدرة العبد التي هي من اثار قدرته لحكمة
مع الغنى عن ذلك فما شاء الله كان بواسطة او بلا
واسطة وما لم يشأ لم يكن فلا غلبة ولا سلب للصفة

النفسية



النفسية وان كان الفعل الذي تعلقت به مشيئة
العبد لم تتعلق به مشيئة الحق تعالى فلا يمكن ان تؤثر
قدرة العبد فيه اصلا اذ لا تؤثر على وفق مشيئته
الا اذا كانت تابعة لمشيئة الله فاذا انفردت
فلا تاثير اذ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا يتصور
الغلبة الا على فرض ان تتعلق به مشيئة الحق تعالى
بغير ما تتعلق به مشيئة العبد والامام لا يقول
بتاثير قدرة العبد فيما لم يتعلق به مشيئة الحق
لتصريحه بان فعل العبد بقدر ما اراد الله تعالى
فعند اختلاف الارادتين لا ايجاد لقدرة العبد
فلا غلبة لها **والحاصل** ان ما اورده السنوسي
من المحذور ولا يلزم شيء منهما الا على طريق الاستقلال
واختلاف تعلق الارادتين كما هو مذهب المعتزلة
القائلين بان الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء
واما على تقدير عدم الاستقلال واتفاق المشيئتين
فلا لزوم لشيء منهما اصلا كما ترى والحمد لله الذي
له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما
تحت الثرى **قال** الشيخ ابراهيم الكردي في مسألة
خلق افعال العباد **الباب الرابع** المكسوب للعبد بانه
هو المخلوق لله بالعبد لكن بنسبتين مختلفتين فان الله
خالقهم وخالق اعمالهم بهم مع غناه الذاتي عنهم واحاطة
علمه بتفاصيل تلك الاعمال ومباديها وما يترتب عليها
والعباد كاسبون لاعمالهم بالله مع فقرهم الذاتي اليه



في وجودهم وما يتبعه من الكمالات التي نيطها قدرتهم
وارادتهم وعدم استقلالهم بها وعدم علمهم تفاصيل
شيء منها الا ما شاء الله منها واذا صح ان يفعل الحق
تعالى بالعبد مع غناه عنه صح ان يفعل بالاسباب
التي اقتضتها الحكمة مع غناه عنها كما صح ان يفعل
عندها لا بها **واما** قولهم ان الله يفعل عند الاسباب
لا بها ان اريد به ان فعل الله بالاسباب ليس للافتقار
اليها بل انما الحكمة مع غناه عنها فيكون في معنى
الفعل عندها لا بها فهو قول صحيح ولا ينافي كونه تعالى
يفعل بالاسباب لحكمة اقتضى جوده ورحمته
مراعاتها مع غناه عنها وان اريد به انه لا يصح ان
يفعل الحق تعالى بتوسط الاسباب اصلا ولا لمقتضى
الحكمة مع غناه عنها فهو قول لا يقوم عليه دليل
تام وقولهم يلزم الاستكمال بالغير يرده ان الاستكمال
انما يلزم لو توقف الفعل على ذلك السبب حقيقة
واللازم باطل لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون يوضحه ان الله تعالى يقول الم
تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وذلك ان الله الذي
من شانه ان يميت الوفا بكلمة موتوا اذا قال قاتلوهم
يعذبهم الله بايديكم مثلا فليس ذلك للافتقار
الى ايديهم بل لحكمة بالغة **قال البيضاوي** في
قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات



رزقا لكم روج الثمار بقدرة الله ومشيئته
ولكن جعل الماء الممزوج في التراب سببا في اخراجها
ومادة لها كالنطفة للحيوان بان اجرى عادته بافاضة
صورها وكيفياتها على المادة الممتزجة منها واودع
في الماء قوة فاعلة وفي الارض قوة قابلة يتولد من
اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر على ان يوجد
الاشياء كلها بلا اسباب ومواد كما ابدع نفوس
الاسباب والمواد ولكن له في انشائها مدرجا
من حال الى حال صنائع وحكما يجدد فيها لاولي
الابصار عبرا وسكونا الى عظيم قدرته ليس في ايجاد
دفعة انتهى واشار بالاولى الى ما هو المشهور عن
الاشاعرة لان الاسباب العادية لا تاثير لها اصلا
وانما الله تعالى يفعل عندها لا بها واشار بالثاني
الى ما هو مختار له من ان الاسباب تؤثر باذن الله
لا استقلالا كما سيصرح به في تفسير قوله تعالى وما هم
بضارين به من احد الا باذن الله حيث يقول ان
السحر وغيره من الاسباب غير مؤثرة بالذات
بل بامره تعالى انتهى **وقال فيما** سبق ولو شاء الله
لذهب بسمعهم وابصارهم اي ولو شاء الله ان
يذهب سمعهم بقصيف الرعد وابصارهم بوميض
البرق لذهب بهما **ثم قال** وفائدة هذه الشرطية
ابداء المانع لذهاب سمعهم وابصارهم مع قيام
ما يقتضيه والتنبيه على ان تاثير الاسباب في مسبباتها



مشروط بمشيئته تعالى وان وجودها مرتبطا باسبابها
واقع بقدرته تعالى وقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير
كالتصريح به والتقرير له ثم قال وفيه دليل على ان
مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه شيء مقدور
انتهى فصرح بان الاسباب مؤثرة في مسبباتها
اذا شاء الله تعالى لا على الاستقلال ومعلوم لا تاثير
الا بقوة ولا قوة الا بالله وما هو بالله فهو لله
فلهذا قال وان وجودها مرتبطا باسبابها بقدرته
اي الظاهر فيها بحسبها لانه اثبت لها التاثير
بشرط المشيئة الالهية فلا يتاتى حمله على الارتباط
العادي بلا تاثير اصلا بل انما يتاتى حمله على الارتباط
من حيث ان تقتضي الحكمة تاثيرها باذن الله مع الغنا
عنها فهو عند التحرير قول بتوحيد الصفات قال
الفاضل المذكور في شرح المصابيح تاكيدا لما قاله
في التفسير وهو ان الله تعالى دبر الاشيا على ما شا وربط
بعضها ببعض وجعلها اسبابا ومسببات وان كان
يقدر على ايجاد الجميع ابتدا بلا اسباب ووسايط كما خلق
البادي والاسباب لكنه امر اقتضته حكمته
وسبقت به كلمته وجرت عليه عادته انتهى والحمد لله
على التمام وصلى الله على سيدنا محمد خير الانام
تم تسويد الحاشية وتبييضها في عام خمسة وعشرين
بعد المائة والالف من هجرة من له العز والشرف
وبيضت هذه النسخة من مسودة المصنف عفى الله

عنه

عنه ورحمه وكان الفراغ من تبييض هذه
النسخة المباركة من مبيضة المصنف في يوم
السبت المبارك ثالث عشر من ذي الحجة
من شهور سنة ١١٤٥ خمسة واربعين ومائة
والف من هجرة من له العز والشرف على
يد اضعف عباد الله واحوجهم الى عفوه
ومغفرته ورضاه سليمان بن يوسف
الصفتي المالكي الاشعري الزمخشري غفر الله
له ولوالديه ولمشايخه
والمسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات
والحمد لله رب
العالمين